

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞERÎF el-MURTAZÂ (ö. 436/1044) ve ŞİÎ-USÛLÎ
GELENEKTEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ
Habib KARTALOĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Mezhepleri Tarihi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

KASIM - 2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞERİF el-MURTAZÂ (ö. 436/1044) ve ŞİÎ-USÛLÎ
GELENEKTEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ
Habib KARTALOĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Mezhepleri Tarihi

Bu tez 04/11/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	BAŞARILI	
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK	BAŞARILI	
Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ	BAŞARILI	
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT	BAŞARILI	
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahid DÜNDAR	BAŞARILI	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Habib KARTALOĞLU

04.11.2016

ÖNSÖZ

Siyasî bir konu olan imâmet meselesini inanç esasları sahasına taşıyarak diğer İslam fırkalarına göre farklı bir imâmet nazariyesi inşâ eden Şîa, siyasî-itikadî amaçla vücut bulmuş ve İslâm düşüncesinin teşekkülünde önemli bir yer işgal etmiştir. Şîa adı altında başlangıçtan günümüze kadar ortaya çıkmış fırkaların en önemlisi İmâmiyye'dir. Gaybet sonrası dönemde İmâmiyye mezhebi içerisinde birisi **Ahbârîlik**, diğeri de **Usûlîlik** olmak üzere iki önemli düşünce ekolünün oluşmaya başladığı görülmektedir. Ana hatlarıyla Şeyh Müfid ile birlikte şekillenen Usûlî düşüncenin günümüze kadar uzanan serüveninde başta Şeyh Müfid'in öğrencileri olmak üzere birçok âlimin katkısı olmuştur. İmâmiyye tarihinin büyük bir kısmında yer alan bu düşüncenin derinlemesine incelenebilmesi için konunun –özellikle şahıslar ekseninde- belirli periyotlar halinde ele alınması faydalı olacaktır. Bu sebeple çalışma, Şeyh Müfid'in önemli öğrencilerinden olan Şerîf el-Murtazâ ve Usûlî düşünceye katkılarıyla sınırlandırılmıştır. Çalışmanın giriş kısmında, takip edilen metot ve benzeri hususlarda bilgi verilmiş, birinci bölümde Şerîf el-Murtazâ öncesi Usûlî düşüncenin gelişimi ve Şeyh Müfid'in bu düşünceye katkıları, ikinci bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı ve ilmî kişiliği, üçüncü bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye etkisi ele alınmış ve sonuç kısmında da genel bir değerlendirmede bulunulmuştur.

Çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle tez danışmanlığımı üstlenen hocam Doç. Dr. Süleyman Akkuş'a; tez dönemi boyunca eleştiri ve önerilerinden istifade ettiğim tez izleme komisyon üyeleri hocalarım Prof. Dr. Levent Öztürk ve Yrd. Doç. Dr. M. Mücahid Dünder'a ve bu konuyu çalışmamı tavsiye eden hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimi okuyup katkıda bulunan Doç. Dr. Mehmet Ümit'e, ve kaynak temini konusundaki yardımlarından dolayı da meslektaşım Arş. Gör. Feyza Doğruyol'a teşekkür ederim. Son olarak yetişmemde her türlü gayreti gösteren ancak bu tezin nihayete erdiğini göremeyen her daim rahmetle yâd edeceğim sırdaşım, râhil-i dâr-ı bekâ merhum babamın defter-i hesenâtına bu nâciz çalışmamın da sadaka-i câriye olarak kaydolunması duasıyla birlikte; emeklerini ödeyemeyeceğim anneme ve çalışma sürecinde her türlü kolaylığı gösteren eşime şükranlarımı sunarım.

Habib KARTALOĞLU
04/11/2016

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iv
TABLO LİSTESİ	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
1.1. Usûlî Düşüncenin Temel Nitelikleri	15
1.2. Şeyh Müffid Öncesi Dönemde Usûlî Düşünceye Katkı Sağlayanlar.....	19
1.2.1. Nevbahtîler: Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî	20
1.2.2. Kadîmeyn: İbn Ebî ‘Akîl, İbnü’l-Cüneyd	24
1.3. Şeyh Müffid’in Usûlî Düşünceye Katkıları.....	28
1.3.1. İmâmetin Gerekliliği	30
1.3.2. İmâmın Bilgisi.....	32
1.3.3. Sehvü’n-Nebî	35
1.3.4. Haber-i Vâhid’in Bilgi Değeri	39
1.3.5. Gaybet	41
1.3.6. Bedâ	46
BÖLÜM 2: ŞERİF el-MURTAZÂ’NIN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ	49
2.1. Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel ve Siyasî Ortam	49
2.1.1. Siyasî ve Sosyal Ortam	49
2.1.2. İlmî ve Kültürel Ortam.....	53
2.2. Şerîf el-Murtazâ’nın Hayatı	55
2.2.1. Doğumu ve Nesebi	55
2.2.2. Lakapları	57
2.2.3. Yetiştigi Ortam, Tahsili ve Ölümü.....	59
2.3. Şerîf el-Murtazâ’nın İlmî ve Siyasî Kişiliği	61
2.3.1. İlmî Kişiliği	61

2.3.1.1. Hocaları	63
2.3.1.2. Öğrencileri.....	72
2.3.1.3. Eserleri	82
2.3.2. Siyasî Kişiliği	94
BÖLÜM 3: ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN USÛLÎ DÜŞÜNCEYE KATKILARI	100
3.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Şîî-İmâmîyye İmâmet Nazariyesine Etkisi	100
3.1.1. İmâmetin Gerekliliği	100
3.1.2. İmâmın Temel Nitelikleri.....	104
3.1.2.1. Nass ile Tâyin.....	104
3.1.2.2. Masûmiyet.....	107
3.1.2.3. Efdaliyyet	109
3.1.2.4. İmâmın Bilgisinin Kapsamı	112
3.1.3. Ali'nin İmâmeti Meselesine Bakışı.....	114
3.1.3.2. Ali'nin İmâm Olduğuna Dâir Deliller	116
3.1.3.3. Ebû Bekir'in İmâmetinin Geçersizliğine Dâir Deliller	122
3.1.4. İmâmın Gaybeti.....	127
3.1.4.1. Gaybetin Sebebi	129
3.1.4.2. Gâib İmâmın Ömrünün Uzun Olması	131
3.1.4.3. Gaybetteki İmâmın Faydası ve Zuhûru Meselesi.....	132
3.2. Diğer Konulara Etkisi	133
3.2.1. Bedâ	133
3.2.2. Rec'at	137
3.2.3. Sehvü'n-Nebî	141
3.2.4. Kur'ân-ı Kerîm.....	143
3.2.4.1. Tahrîfü'l-Kur'ân.....	144
3.2.4.2. Halku'l-Kur'ân	149
3.2.5. Zâlim Yönetim (Sultân-ı Câir).....	152
3.2.6. İmâma Ait Görevlerin Ulemâ Tarafından Devralınması	157
3.3. Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî Yönteme Etkisi.....	160

3.3.1. Akıl.....	160
3.2.2. Haber-i Vâhid ve Delil Değeri	162
SONUÇ.....	171
KAYNAKÇA	177
EKLER.....	196
ÖZGEÇMİŞ.....	201

KISALTMALAR

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EAL.	: Encyclopedia of Arabic Literature
ed.	: Editör
Eİr.	: Encyclopedia of Iranica
Eİ2.	: Encyclopedia of Islam (New Edition)
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İA.	: İslam Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa numarası
sy.	: Sayı
thc.	: Tahric eden
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih eden
y.y.	: Yayın yeri yok

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Şerîf el-Murtazâ'ya Göre Haber	164
--	-----

Tezin Başlığı: Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şîî Usûlî Gelenekteki Yeri	
Tezin Yazarı: Habib KARTALOĞLU	Danışmanı: Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ
Kabul Tarihi: 04/11/2016	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) +201 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: İslam Mezhepleri Tarihi
<p>İmâmet meselesini siyasî-itikadî bir konu haline getiren Şîa, imâmet inancını merkeze alan bir söylem geliştirmiştir. Şîa adı altında teşekkül etmiş fırkaların en önemlisi İmâmîyye'dir. Şeyh Müfid ile birlikte Usûlî düşünce sistemleşmiş ve bu düşünce gaybet sonrası İmâmî düşüncenin yeniden şekillenmesinde etkili olmuştur. Usûlî anlayışın ana hatlarıyla şekillenmesinde Şeyh Müfid'in önemli payı vardır. Ancak bu düşüncenin daha belirgin hale gelmesinde Şeyh Müfid'in öğrencilerinin de yadsınamaz katkıları bulunmaktadır. Bu noktada Şeyh Müfid'in en önemli öğrencilerinden Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) Usûlî düşüncede ayrı bir yeri vardır.</p> <p>Şerîf el-Murtazâ, İmâmîyye'nin doktrinel esaslarının açıklanmasında umûmî anlamda Şeyh Müfid ile mutabıktır. Ahbârî-Usûlî farklılaşması ve Usûlî sistemin şekillenmesi noktasında el-Murtazâ'nın sisteme en büyük katkısı Şeyh Müfid'in ele aldığı konularda müstakil eserler kaleme almış olmasıdır. Şerîf el-Murtazâ şer'î hükümlerin ve doktrinel esasların kaynağı olarak sadece haberlere dayanmanın yeterli olamayacağı hususunda Şeyh Müfid ile aynı fikirde olmasına rağmen, akıl-vahiy ilişkisi ve haber-i vâhidin delil olması gibi konularda hocasından farklı görüşler ileri sürmüştür. Öte yandan ulemânın otoritesinin genişletilmesi ve imâmın yetkilerinin devri konularında Şerîf el-Murtazâ Usûlî düşünceye katkı sağlayamamış, aksine rasyonel tutumuyla çelişen bazı görüşler ileri sürmüştür. Bu çalışmada Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye katkıları imâmet, gaybet, bedâ ve rec'at, sehvü'n-nebî, haber-i vâhid ve akıl gibi konular üzerinden incelenmiştir. Giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşan bu çalışma, kendi eserleri ekseninde Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye ne tür katkılar sağladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.</p>	
Anahtar Kelimeler: Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Müfid, Ahbârîlik, Usûlîlik, İmâmet.	

Title of the Thesis: Sharif Al-Murtada (d. 436/1044) and His Place In Usûli Traditon	
Author: Habib KARTALOĞLU	Supervisor: Assoc. Prof. Süleyman AKKUŞ
Date: 04 November 2016	Nu. of pages: vii (pretext)+201 (main body)
Department: The Basic İslamic Sciences Subfield: The History of Islamic Sects	
<p>The Shi'a, who considered the problem of imama as one of the political-doctrinal subject, established imama oriented discourse. Imamiyya is the most important Shi'i sub-groups. Shaykh al-Mufid is the person who systemized the Usûli branch of Imamiyya, and this way of understanding became the influential factor in shaping the Imami thought after the occultation (ghayba) period. He made crucial contribution in reshaping the Imami thought. In this process, the role played by the disciples of Shaykh Mufid cannot be denied. In this sense, Sharif al-Murtada (d. 436/1044), one of the prominent disciples of Shaykh Mufid, had the special place in Usûli tradition. The latter is, in general, in line with his master in his explanation of doctrinal basis of Imami thought.</p> <p>Al-Murtada's crucial contribution was in terms of his separate works to explain the issues dealt with by Shaikh al-Mufid. Although al-Murtada was in agreement with al-Mufid on the issue that al-khbar is not sufficient source for shari'a law and for theological basis of religion or creed, he is in disagreement with him on the issue of reason-revelation relation and whether a prophetic saying transmitted only by one transmitter (al-khabar al-wahid) can be regarded as valid source in religion. On the other hand, it needs to be stressed that Sharif al-Murtada did not say anything new on the issue of giving imam extra authority and the problem of the transferring the authority of imam; on the contrary he put forward some ideas which are in contrast with his rational approach. In this study, Sharif al-Murtada's contribution on the issues like imama, occultation (ghayba), bada' (change in God's decree), raj'a, sahw al-Nabi, al-khabar al-wahid (prophetic saying transmitted only by one transmitter) and reason are analysed. The study is consists of Introduction and three chapters. Relying on his works, Sharif al-Murtada's contribution to Usûli thought is dealt with.</p>	
Keywords: Sharif al-Murtada, Shaykh al-Müfid, Ahbâriyya, Usûliyya, The Imâma.	

GİRİŞ

Hz. Peygamber'den sonra ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğini söyleyenler etrafında tarihi süreç içerisinde teşekkül eden Şîa, din-devlet/siyaset ilişkileri bağlamında Hz. Ali ve Fatıma'dan olan neslinin merkezde olduğu bir imâmet nazariyesi inşa etmiştir. Asıl itibariyle siyâsî bir konu olan imâmeti beşerî bir mesele olmaktan çıkartıp itikâdî bir konu haline getiren Şîi grup ve fırkalar, siyâsî ve dinî talepleri doğrultusunda Emevî ve Abbâsî idarelerine karşı birçok siyâsî-dinî içerikli kalkışmalarda bulunmuşlardır. Ancak bu isyan girişimlerinde –İdrîsîler haricinde-¹ dikkate değer bir başarı elde edilememiştir.

Büveyhîlerin Abbâsî hilâfet merkezi Bağdat'ı ele geçirdikleri dönemde (334-447/946-1055) Şîiler, siyâsî açıdan İslâm dünyasının hemen hemen bütün önemli merkezlerine hâkim olmuşlardır. Örneğin bu dönemde Fas'ta İdrîsîler (169-375/786-985); Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Fâtîmîler (297-567/909-1171); Irak'ın kuzeyi, Suriye, Musul ve Diyarbakır civarında Hamdânîler (293-394/905-1004); Irak, el-Cezire ve Kuzey Suriye'de Ukaylîler (380-489/990-1096); Halep'te Mirdâsîler (415-473/1024-1080); Irak'ta Mezzydîler (387-558/997-1163) hüküm sürmüşlerdir.

Şîi hanedanların siyâsî alandaki bu başarıları sadece siyâsî açıdan değil aynı zamanda sosyo-kültürel açıdan da Şîi düşüncede önemli değişim ve dönüşümlerin önünü açmıştır. Her bir fırkaya ait önemli kaynak eserlerin telif edildiği bu dönemde Şîiler özellikle de İmâmî âlimler, mezhebe ait ana metinlerin tedvin ve telifini gerçekleştirmişlerdir. Hatta bu bağlamda “Kütüb-i erbaa” adıyla meşhur olmuş temel hadis külliyyatından Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eseri dışındaki eserler bu dönemde telif edilmiştir.

İmâmiyye mezhebinin gaybet-i kübrâ (329/941-) dönemi düşünce tarihi açısından ele alındığında mezhep içerisinde biri **Ahbârîlik** diğeri de **Usûlîlik** olmak üzere iki farklı

¹ İdrîsîler 169/786 yılında meydana gelen Fah vakasının başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde Mağrib bölgesine gitmek zorunda kalan Hz. Ali'nin Hasan soyundan olan İdrîs b. Abdullah'a Velîlâ'da Berberî kabilesi Evrebe'nin desteğiyle biat edilmesi sonucu kurulmuş olup Fas bölgesinde 169-375/786-985 tarihleri arasında hüküm sürmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sa'dûn Abbas Nasrullah, **Devletü'l-Edârise fi'l-Mağrib**, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1987; amlf., **Devletü'l-Edârise fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs**, Beyrut: Dâru'l-Nehdati'l-Arabiyye, 1996.

düşünce ekolünün varlığı dikkat çekmektedir. İmâmî düşüncede ilk ortaya çıkan ve gaybet-i kübrâ'nın başladığı dönemde Şîî düşünceye hâkim olan anlayış Ahbârîlik'tir. Nitekim imâm gaybette dahi olsa toplumla irtibatının devam ettiğini düşünen Ahbârî ulemâya göre, gaybet öncesi dönemde olduğu gibi gaybet sonrası dönemde de imâmın otoritesine mutlak bağlılık esastır. Karşılaşılan problemlerin çözümünde ve şer'î hükümlerin tesisinde imâmlardan gelen ahbâr yeterlidir. Dolayısıyla yapılması gereken akıl ve istidlâl başvurmak yerine imâmlardan gelen mevcut haberleri toplamak ve onunla amel etmektir. Ancak beklenilenin aksine gaybetin uzaması ve nass döneminden uzaklaşmış olması toplumun karşılaştığı problemlerin çözümünde, Şîî inanç ve fikirlerin savunulmasında ve fikhî hükümlerin uygulanmasında imâmlardan gelen mevcut ahbârın yeterli olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bu gerçek ilk dönem Ahbârî anlayışın zayıflamasında ve akabinde Şîî-Usûlî düşüncenin ortaya çıkışında etkili olmuştur. İmâmiyye'ye göre bir takım özellikleri hâiz imâm dinî ve dünyevî meselelerde mutlak otorite olarak kabul edildiğinden onun yokluğunda karşılaşılan problemlerin çözümünde sadece ahbâr eksenli çözüm üretme çabaları yetersiz kalmıştır. On ikinci imâmın uzayan gaybeti ve imâmet fikri etrafındaki tartışmalar; gaybet döneminde imâma ait görevlerin kimin tarafından ve nasıl yerine getirileceği meselesi ve dönemin sağladığı şartlar gibi temel sâiklerle Usûlî düşünce teşekkül etmiştir. Usûlî düşünceye göre doktrin ve tatbikata yönelik problemler, Kur'ân, hadis ve ahbâr temelinde akıl ve istidlâl metotlarından istifade ederek ortaya konulacak belirli ilkeler çerçevesinde çözümlenmelidir. Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ile birlikte ana hatlarıyla şekillenen bu düşünce, Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) katkılarıyla Şîî düşünceye hâkim olmuş ve Ahbârî anlayışın aksine varlığını ve hâkimiyetini günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu anlamda gaybet-i kübrâ sonrası İmâmiyye tarihini Şîî-Usûlî düşünce tarihi olarak görmek mümkündür. Ahbârîliğin gaybet-i kübrâ'nın başlangıç safhasında ve Safevîler döneminde kısa süreliğine İmâmî düşünceye hükmetmiş olmasına karşılık Usûlî düşünce, İmâmiyye tarihinin geri kalan zaman diliminde temsil edilmiş ve edilmeye devam etmektedir. Dolayısıyla asıl çıkış noktasını oluşturan siyasî yorumlarına itikadî-kelâmî bir boyut kazandırmış ve böylelikle siyasî-itikadî bir düşünce ekolü haline gelmiş olan İmâmiyye mezhebi üzerine hem batıda hem de ülkemizde önemli çalışmalar yapılmaktadır. Batıda Etan Kohlberg, Martin J. McDermott, Farhad Daftary, Mojan Moomen, Andrew J. Newman,

Abdulaziz Sachedina, Hossein Modarressi gibi araştırmacılar, İmâmî çalışmalara katkı sağlayanlardan bazılarıdır. Ülkemizde de Ethem Ruhi Fığlalı ile başlayan Şiî-İmâmî araştırmaları, Hasan Onat, Halil İbrahim Bulut, Metin Bozan, Cemil Hakyemez, Mazlum Uyar gibi araştırmacıların katkılarıyla devam etmektedir.

Çalışmanın Konusu

Bir mezhebin veya fikirlerinin teşekkül sürecinde ilk mensuplarının önemli bir yeri vardır. Aynı şekilde mezhep içerisinde oluşan dūřünce sistemlerinin oluşum ve gelişim süreçlerinin tespit edilebilmesinde de sistem içerisinde öne çıkan şahısların kimlikleri, eserleri ve etkilerinin incelenmesi önem arz etmektedir. Bir mezhep veya fırkanın farklılaşma veya sistemleşmesinde belirli şahıslar önemli roller üstlenmişlerdir. Onların görüşleri ve telif etmiş oldukları eserler, mezhebin veya dūřünce yapılarının mevcudiyetini devam ettirmede önemli pay sahibi olmuştur. Bu açıdan bir dūřüncenin farklılaşması ve sistemleşmesi üzerine yapılacak çalışmalarda en önemli ve güvenilir yöntemlerden biri, -muhtemelen de en önemlisi- dūřünce ekolünün teşekkülünde rol oynayan kişiler veya grup üzerinde durulmasıdır.² Gaybet sonrası İmâmîyye tarihini bir bakıma Usûlî dūřüncenin tarihi oluşturduğundan yukarıda ifade edilen genel kanaatin en güzel örneklerinden birinin de çalıştığımız konu olduğunu söyleyebiliriz. Bir dūřünce sisteminin tarihsel gelişim sürecini doğru bir şekilde ortaya koymanın yolu, belirli dönemler halinde ekolün gelişimine katkı sağlayan şahıslar ekseninde konunun ele alınmasından geçmektedir.

Hiç kuşkusuz Usûlî anlayışın teşekkülünde Şeyh Müfid'in yadsınamaz bir payı ve yeri vardır. Bununla birlikte Şeyh Müfid'in öğrencilerinin, özellikle de Şerîf el-Murtazâ'nın önemi göz ardı edilemez. O, hocasından sonra onun fikirlerini devam ettirmiş ve Usûlî anlayışın sağlam bir zemine kavuşmasına katkı sağlamıştır. Bu açıdan tezin konusu "Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şiî Usûlî Gelenekteki Yeri" olarak belirlenmiş ve temel meseleleri ele aliř biçiminde Usûlî dūřünceyi Ahbârî anlayıştan farklı kılan hususlar Şerîf el-Murtazâ ekseninde ele alınmıştır.

² Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Meselesi I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 398.

Şerîf el-Murtazâ, akıl-vahiy ilişkisinde akla hocasından daha fazla önem vermiş ve haber-i vâhid konusu üzerinde de özellikle durmuştur. Öte yandan, Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki temel ayrılık konularında hocasının çoğu zaman bir mesele olarak ele almış olduğu bazı konularda müstakil eserler telif etmiştir. Örneğin Sehvü'n-nebî konusunda Şeyh Müfid '*Ademü sehvi'n-nebî* başlıklı bir risâle kaleme alırken, Murtazâ ise peygamberlerin ve aynı zamanda imâmîların mâsûm oldukları ve hiçbir şekilde herhangi bir günaha bulaşmadıklarını ortaya koymaya yönelik *Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme* adında müstakil bir eser telif etmiştir.

Çalışmamız şahıs merkezli bir araştırma olduğundan fikirleri ve sürece katkıları kadar, şahsın yaşadığı sosyo-kültürel dönem, hayatı ve ilmî kişiliğine ilişkin bilgiler de çalışmanın kapsamına girmektedir. Ayrıca Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye yaptığı katkıların ortaya konulabilmesi için Usûlî düşüncenin oluşum süreci ve Şeyh Müfid'in bu düşüncenin sistemleşmesine yaptığı katkılar üzerinde durulması da ayrı bir önem arz etmektedir.

Tarihte ve günümüzde ortaya çıkan düşünce ekolleri özü itibarıyla bir sürecin ürünüdür. Dolayısıyla bir düşünce sisteminin gelişimine katkı sağlayanlar kadar bu ekolün oluşum süreci de önemlidir. Bu sebeple üç bölüm olarak planladığımız çalışmamızın ilk bölümünün temel konusunu Usûlî anlayışın temel nitelikleri, Şeyh Müfid öncesi dönemde Usûlî düşüncenin ilk temsilcileri sayılabilecek kişiler ve bu düşüncenin teşekkülünde en önemli pay sahibi olan Şeyh Müfid oluşturmaktadır. Ayrıca bu bölümde Şeyh Müfid'in Ahbârî düşünceden farklılaştığı noktalar üzerinde durulmuş ve onun düşüncenin sistemli bir hale gelmesine yapmış olduğu katkılar değinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise “şahıslar üzerinde derinleşme”³ metodundan hareketle Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) hayatı, ilmî kişiliği, sosyal ve siyasî hayatta üstlenmiş olduğu görevler ve eserleri üzerinde durulmuştur. Benzer nitelikli çalışmalara oranla çalışmanın avantajlı yanı müellifin eserlerinin önemli bir kısmının günümüze ulaşmış olması ve müellifin konuları sistematik bir bütünlük halinde incelemesidir.

³ Kutlu, “**Usul Sorunu**”, s. 437.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye katkıları üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde başta imâmetin gerekliliği olmak üzere *sehvü'n-nebî*, *ilmü'l-imâm*, *bedâ*, *gaybet* ve *haber-i vâhid* gibi konular yanı sıra imâmın görevlerini devralma süreci ve câir yönetimde görev alma/almamanın niteliği meselelerinde Şerîf el-Murtazâ'nın Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî düşünceye ne tür katkılar sağladığı, hangi konularda hocası Şeyh Müfîd ile örtüştüğü/ayrıldığı hususlar belirlenmeye çalışılmıştır

Çalışmanın Önemi

Ülkemizde genel anlamda Şîî-İmâmiyye'nin tarihi, teşekkül süreci ve doktrinel esasları ile ilgili akademik düzeyde önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Ancak bizâtihi Şîî-İmâmiyye düşünce sistemleri üzerine yoğunlaşan çalışmalar oldukça az sayıdadır. Bu bağlamda ülkemizde yapılan çalışmaların başında Halil İbrahim Bulut⁴ ve Mazlum Uyar'ın⁵ çalışmaları gelmektedir. Şeyh Müfîd sonrası Usûlî düşüncenin gelişim sürecinin ortaya konulması için Usûlî düşüncenin teşekkül sürecine katkı sağlayanlar ekseninde bir çalışmanın yapılması önem arz etmektedir. Şeyh Müfîd sonrası dönemde bu sürece katkı sağlayanların başında ise Şerîf el-Murtazâ gelmektedir. Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyh Müfîd'den sonra Şîî-İmâmî düşüncenin rasyonelleşmesinde görev üstlenmiş köşe taşlarından birisidir. O mezhebî inancını izah etmenin yanı sıra muhalifler tarafından yöneltilen itirazlara cevaplar vermiş ve döneminde taraftarlarının ilmî liderliğini üstlenmiştir.⁶ Ayrıca çeşitli bölgelerde ikamet eden Şîî İmâmî taraftarların karşılaştıkları problemleri çözmek için sordukları sorulara cevaplar vermiştir. İlmî faaliyetlerinin yanı sıra babası Hüseyin b. Mûsâ (ö. 400/1009-1010) ve kardeşi Şerîf er-Radî'den (ö. 406/1015) sonra h. 406 yılında 'Tâlibî nakîbi' olarak tayin edilmiş ve birtakım sosyal ve siyasî görevler üstlenmiştir.

⁴ Halil İbrahim Bulut, **Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci**, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.

⁵ Mazlum Uyar, **İmâmiyye Şiasın'da Düşünce Ekolleri Ahbârîlik**, İstanbul: Ayışığı kitapları, 2000.

⁶ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk., Rıza Teceddüd, Tahran: yayın yeri yok, 1971, s. 247.

Çalışmayı önemli kılan bir diğer husus da ifade edildiği üzere Şerîf el-Murtazâ özelinde bu tür müstakil bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Her ne kadar ülkemizde Şerîf el-Murtazâ ile ilgili Niyazi Kahveci,⁷ Celil Kiraz'ın⁸ ve Mehmet Zülfi Cennet'in⁹ çalışmaları olsa da bu çalışmalar Usûlî düşünce bağlamında ele alınmış çalışmalar değildir. Nitekim Kahveci çalışmasında Şerîf el-Murtazâ ve Kâdî Abdülcebâr ekseninde Mu'tezile ile Şîa arasındaki imâmet tartışmalarına yer verirken, Kiraz ise çalışmasında Şerîf el-Murtazâ'nın *Emâli'l-Murtaza* adlı eseri bağlamında Kur'ân'ın müşkil ve müteşâbih âyetleri üzerinde durmaktadır. Yine tefsir alanında yapılmış olan Cennet'in çalışmasında da Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemi ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Sınırları

Belli bir konu, şahıs veya gruplar hakkında bilimsel sonuç elde edebilmek için konunun sınırlarının belirlenerek derinlikli olarak incelenmesi önemlidir. Bu gerçekten hareketle araştırmamızın başlığı olan “Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şîi-Usûlî Gelenekteki Yeri” ifadesi aynı zamanda tezin sınırlarını belirlemektedir. Bununla birlikte Şerîf el-Murtazâ'nın Şeyh Müfid'in öğrencisi olması ve hocasının özellikle aklî yaklaşımlarını dikkate alması sebebiyle araştırmamız Şeyh Müfid'in görüşlerine atıflar yaparak sürdürülmüş, yeri geldiğinde kısmen Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) görüşlerine de değinilmiştir.

Şahıs merkezli bu araştırma sadece Şîi-Usûlî düşünce ile sınırlı olduğundan müellifin konuyla doğrudan irtibatı olmayan fıkıh, tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı sahaslarındaki görüşlerine yer verilmemiştir. Ayrıca Usûlî düşüncenin karşıtı olan Ahbârî anlayış ve ilk dönem Ahbârî temsilcileri ayrı bir çalışma konusu olduğundan çalışmanın dışında tutulmuştur. Bununla birlikte özellikle tezin birinci bölümünde

⁷ Niyazi Kahveci, *Mutezile ile Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebar-Şerîf Murteza)*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

⁸ Celil Kiraz, *Şerîf el-Murtazâ'nın Emâli'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri*, Bursa: Emin Yayıncılık, 2010.

⁹ Mehmet Zülfi Cennet, *Şîi/ Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

konunun vuzuha kavuşturulması ve Ahbârî-Usûlî mukayesesi yapılabilmesi için ilk dönem Ahbârî âlimlerin görüşlerine mümkün olduğu ölçüde yer verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın Amacı ve Kaynakları

Şeyh Müfid'in vefatı üzerine Bağdat'ta Şîî-İmâmîyye'nin temsilciliğini üstlenen Şerîf el-Murtazâ, telif etmiş olduğu eserlerinin yanında kardeşi Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) vefatı üzerine 'Tâlibî nakîbi' olması hasebiyle sosyal ve siyasî alanda da oldukça şöhret bulmuş bir âlimdir. Buna ilaveten o, Şeyh Müfid sonrası Usûlî düşüncenin gelişimine ve akla dayalı Şîî kelâmının teşekkülüne katkı sağlamış bir isimdir. Bu itibarla bu çalışmada Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı, ilmî kişiliği, siyasî ve sosyal ilişkileri ortaya konulduktan sonra Usûlî anlayışı Ahbârî düşünceden farklılaştıran noktalarda Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Öte yandan üzerinde araştırma yapılan fırka veya düşüncenin teşekkül süreci ve fikirlerinin sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi, söz konusu düşüncenin araştırılan döneme en yakın tarihte yazılmış kendi eserlerinden başlamak suretiyle konuyla alakalı diğer eserlere de müracaat etmekle mümkün olabilmektedir. Bu açıdan çalışmanın omurgasını oluşturan bilgilerin alındığı temel kaynakların bazıları üzerinde durulması gerekmektedir. Burada öncelikli olarak belirtilmesi gereken husus, tez konusu Şerîf el-Murtazâ ve Şîî Usûlî düşüncedeki yeri olması hasebiyle kaynakların kâhir ekseriyetini İmâmî literatür içerisinde telif edilmiş eserler oluşturmaktadır.

Çalışma özü itibariyle iki aşamalı bir araştırma olduğundan başvuru kaynakları da bu doğrultuda farklılık arz etmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı ve ilmî kişiliği ele alındığından daha çok Şîî ricâl kaynakları başta olmak üzere kronolojik olarak olayları kaydeden ve Büveyhîler dönemini de içeren genel İslam tarihi kaynaklarına başvurulmuştur. Bu bağlamda başvurduğumuz temel Şîî tabakât kitapları arasında Necâşî'nin (ö. 450/1058) *er-Ricâl*'i, Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Fihrist*'i, İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) *Meâlimü'l-'ulemâ*'sı vardır. Bunun yanında muahhar Şîî tabakât kitaplarından özellikle Mirzâ Abdullah Efendi'nin (ö. 1131/1718-19) *Riyâzü'l-'ulemâ*'sı, Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî'nin (ö. 1186/1772) *Lü'lüetü'l-bahreyn*'i ve el-Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) *Ravzâtü'l-cennât*'ı başvurduğumuz diğer temel eserlerdir. Muahhar Şîî ricâl kaynaklarından *Riyâzü'l-'ulemâ*'nın çalışmamız açısından ayrı bir

önemi vardır. Çünkü önceki ricâl eserlerinde bulunmayan veya bizim ulaşamadığımız Şerîf el-Murtazâ'nın hicri 417 yılı Şaban ayında öğrencisi Muhammed b. Muhammed el-Busravî'ye (ö. 443/1051) icâzetini verdiği telifâtının bir listesinin bu eserde yer alıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu icazet, hicri 417 senesine kadar Şerîf el-Murtazâ'nın hangi eserleri telif ettiğini öğrenmemiz açısından oldukça önemlidir. Burada bahsetmeden geçemeyeceğimiz bir diğer eser de Şeyh Müfid'in çağdaşı İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eseridir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin, (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdât ev medîneti's-selâm*'ını, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ (İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l edîb)*'i ile İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ını da zikretmek gerekir. Öte yandan genel olarak tarih kitapları kronolojik olarak olayları vermelerinin yanında o yıl içerisinde vefat eden önemli şahsiyetler hakkında da bilgi verdikleri için önem arz etmektedirler. Bu yönüyle çalışmamızda sıklıkla başvurduğumuz kaynaklardan birisi de İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam* adlı eseridir. Eser tarihî olayların yanı sıra özellikle Büveyhîler dönemi Bağdat'ındaki sosyal hâdiselere ve Sünnî-Şîîler arasında vukû bulan çatışmalar hakkında bilgiler içermesi yönüyle çalışmamız açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Çalışmanın temel tezinin ele alındığı kısımda ise başta Şerîf el-Murtazâ olmak üzere Şeyh Müfid ve diğer Şîî müelliflerin eserleri konunun temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Burada yararlanılan kaynakları üç başlık altında tanıtmak mümkündür. Bunlardan birincisi Şerîf el-Murtazâ'nın kendi eserleridir. Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri, müstakil olarak yayımlanan eserler ile *Resâilü'l-Murtazâ*¹⁰ ve *Mesâilü'l-Murtazâ*¹¹ içerisinde yayımlanan risâleler olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir.

Resâilü'l-Murtazâ dört cilt halinde yayınlanmış olup çeşitli konularda yöneltilen sorulara müellifin verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Öte yandan tek cilt halinde yayınlanan *Mesâilü'l-Murtazâ*'da yer alan risâlelerin tamamına yakını *Resâilü'l-Murtazâ* içerisinde yer almaktadır. Sadece *Mes'ele fi'r-rü'yâ bi'l-ebâr*, (*Mesâilü'l-*

¹⁰ Şerîf el-Murtazâ, **Resâilü's-Şerif el-Murtazâ**, thk., Seyyid Ahmed el-Hüseynî, i'dâd, Seyyid Mehdi er-Recâi, Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, I-III, 1405; IV, 1410.

¹¹ Şerîf el-Murtazâ, **Mesâilü'l-Murtazâ**, Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1422/2001.

Murtazâ, s. 111-114); *Mes'ele ibtâli müdde 'i'r-rü'yâ*, (Mesâilü'l-Murtazâ, 115-117) ve *Aksâmü'l-menâfi'*, (Mesâilü'l-Murtazâ, s.118-121) adlı risâleleri Resâil içerisinde yer almamaktadır. Risâlelerin büyük bir kısmı, farklı bölgeler ve şehirlerde yaşayan Şîf taraftarlarının yönelttiği sorulara müellifin verdiği cevaplardan oluşmakta ve İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında, ayrıca Arap dili ve edebiyatı alanında olduğu görülmektedir. Bir bakıma ihtiyaca binâen kaleme alınmış olan bu eserler, sistematik bir bütünlüğe sahip değillerdir. Bu itibarla aynı risâle içerisinde kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerine dâir birbirinden ayrı meselelerin bulunduğu ve hatta aynı bilgilerin farklı eserlerde mükerreren yer aldığı görülmektedir.

Müellifin müstakil eserleri arasında zikretmemiz gereken önemli eserlerinin başında *eş-Şâfi fi'l-İmâme*¹² gelmektedir. Şerîf el-Murtazâ eseri, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli eserinin imâmet ile ilgili bölümünde ele alınan iddiaları ele almak, Şîa'ya karşı yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve İmâmiyye'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koymak gayesiyle telif etmiştir. Yirmi iki fasıldan oluşan eserde; imâmetin vücûbu, zorunlu oluşu ile ilgili naklî ve aklî deliller, imâmın özellikleri, tâyin usulleri, ilk dört halifenin imâmeti, nitelikleri ve imâmete geliş usûlleri ve imâmın bilgisi gibi konularda İmâmiyye'ye yöneltilmiş itirazlara cevaplar verilmiştir. Eserin -şayet bir noksan olarak görülecek olursa- en büyük eksikliği Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine kısaca yer vermiş olmasıdır.

Şerîf el-Murtazâ'nın bir diğer müstakil eseri de muhaliflerin imâmın gaybetine yönelik eleştirilerini aklî delillerle açıkladığı *el-Mukni' fi'l-gaybe*¹³ adlı eseridir. Eser gaybet konusunda yazılmış önemli eserlerden biridir. Hacim olarak fazla ebatlı bir eser olmamasına rağmen müellif çalışmada gaybet konusunu naklî delillere başvurmadan açıklamaya çalışmaktadır.

¹² Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, nşr., Abdu'z-Zehra el-Hatîb, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004.

¹³ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, thk., Muhammed Ali Hakim, Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995.

Müellifin kelâm ile ilgili bir diğ er eseri de *ez-Zeh ıra f i ‘ilmi’l-kel am*’dır.¹⁴ Eser Őer if el-Murtaz a bilinmeyen sebeplerle tamamlamadığı *el-M ulahhas f i us lidd in* adlı kitabının tamamlayıcısı niteliğindedir. Kitabın ilk b l mlerinde el-M ulahhas’ta detaylı ele alınan konular  zetlenmiŐ  ardından kelim ilmi ile ilgili diğ er konular daha detaylı bir Şekilde ele alınmıŐ tır.

Őer if el-Murtaz a’nın peygamberler ve peygamber ailesinden im amların mas um olduğuna telif ettiği eseri *Tenz ih u’l-enbiy a ve’l-eimme*’dir.¹⁵ Eserin giriŐ  kısmında konu ile ilgili bazı akl i a ıklamalara yer verdikten sonra m ellif, peygamberlerin ve imamların masum oldukları  zerinde durmakta ve Hz. Adem’den baŐ layarak bazı ayetleri tenzih anlayıŐ ı ekseninde yorumlamaktadır. Ardından aynı Őeklide on iki imamla ilgili bazı olayları benzer Şekilde izah etmekte ve peygamberlerin ve imamların masum olduğunu savunmaktadır.

Burada bahsetmeden ge emeyeceğimiz bir diğ er eseri de *ez-Zer i’a il  us li’Ő -Őer i’a* adlı eseridir.¹⁶ Eser Ő it- m m i gelenekte fıkıh us l n n bir ok konusunu i eren alanındaki ilk eser olması ve her konu baŐ lıđı altında o konuyla ilgili g r Ő leri sıralayıp bu g r Ő leri tek tek ele alarak cevaplar vermesi a ısından  nemlidir.

 kinci grup kaynaklarımız Şeyh M f d’in eserleridir. Telifte ayrı bir  nem veren Şeyh M f d, muhtelif hacimlerde iki y z kadar eser kaleme almıŐ tır. O,  alıŐ malarında, im amet meselesini ana tema olarak belirlemiŐ  ve bu temel konu etrafında telif atta bulunmuŐ tur. Bu  alıŐ mada b y k oranda Şeyh M f d’in vefatının bininci yılı anısına Kum’da 1413/1993 d zenlenen uluslararası sempozyumda alınan karar gereği bir silsile halinde¹⁷ yayınlanan eserlerinden faydalanılmıŐ tır. Şeyh M f d’in konumuzla ilgili

¹⁴ Őer if el-Murtaz a, *ez-Zeh ıra f i ‘ilmi’l-kel am*, thk., Ahmed H seyin , M esseset ’n-NeŐ ri’l- sl m , Kum, 1411.

¹⁵ Őer if el-Murtaz a, *Tenz ih u’l-enbiy a ve’l-eimme*, Kum: en-NeŐ er t  eŐ -Őer if er-Rad , 1409/1988.

¹⁶ Őer if el-Murtaz a, *ez-Zer i’a il  us li’Ő -Őer i’a*, nŐ r., Eb ’l-K sım G rc , Tahran: D niŐ g h-ı Tahran, 1363.

¹⁷ *Silsilet  m ellef ti’Ő -Şeyh el-M f d* baŐ lıđıyla on d rt cilt halinde Şeyh M f d’e ait kırk altı eser yayınlanmıŐ tır.

çalışmalarının başında *Evâilü'l-makâlât fi mezâhibi'l-muhtârât* adlı eseri gelmektedir. Genel olarak İmâmiyye'nin görüşlerini öğrenme imkânı bulduğumuz eser, Bağdat Mu'tezilesi'nin yanı sıra Nevbahtîlerin görüşlerine vâkıf olabilmek açısından da önemlidir. Öte yandan müellifin burada zikretmemiz gereken bir diğer eseri de *Tashîhu i'tikâdât*'dır. Eser Ahbârî-Usûlî farklılığını, Şeyh Müfid'in ahbâra bakış açısını ve temel inanç esaslarını aklî yaklaşımla nasıl açıkladığını ortaya koyması açısından önemlidir.

İstifade ettiğimiz üçüncü kaynak grubu ise yine Şîî müellifler tarafından kaleme alınmış olanlardır. Bu kaynakların başında Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922) *Fıraku's-Şîa*'sı ve bu eserle benzerlik gösteren Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin (ö. 301/913) *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak* adlı eseri gelmektedir. Şîî fırak geleneğinin bize ulaşan en eski iki metni olan bu eserler, imâmlardan sonra meydana gelen ihtilâflar, ilk Şîî fikirler ve imâmların hayatları üzerinde durmaktadır. Eseri konumuz açısından önemli kılan husus Hasan el-Askerî'nin vefatı üzerine Şîî toplumda meydana gelen olaylar üzerinde durması ve bu belirsizlik ortamında Şîa'nın karşılaştığı problemler hakkında bilgiler vermesidir. Yine özellikle gaybet konusunun gelişimini takip sürecinde istifade ettiğimiz diğer Şîî çalışmalar, Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi*'si, Nu'mânî'nin (ö. 360/970) *Kitâbü'l-gaybe*'si ve Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* adlı eserleridir.

Bunların yanında çalışmamızda muasır pek çok araştırmadan da istifade edilmiştir. Bu bağlamda Jassim M. Hussain,¹⁸ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina,¹⁹ Said Amir Arjomand,²⁰ Moojan Momen,²¹ Martin J McDermott²² ve Hussein Ali Abdulsater²³ yanı

¹⁸ M. Hussain Jassim, **The Occultation of the Twelfth Imam**, Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982.

¹⁹ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism**, Albany: State University of New York, 1981; amlf., **The Just Ruler In Shi'ite Islam**, New York: Oxford University Press, 1988, s. 10.

²⁰ Said Amir Arjomand, **The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran From The Beginning to 1890**, Chicago: The University of Chicago, 1984.

²¹ Moojan Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism**, New Haven: Yale University, 1985.

²² Martin J. McDermott, **The Theology of Shaikh al-Mufid**, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1978.

sıra ülkemizde İmâmiyye Şîası üzerine araştırmalar yapan Hasan Onat,²⁴ Mazlum Uyar,²⁵ Halil İbrahim Bulut,²⁶ Mehmet Atalan,²⁷ Metin Bozan²⁸ ve Cemil Hakyemez²⁹ gibi araştırmacıların çalışmalarından istifade edilmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Şerîf el-Murtazâ'nın Şîî-Usûlî düşünceye katkılarının neler olduğunun incelendiği bu çalışmada, esas olarak İslam Mezhepleri Tarihi metot ve yöntemleri uygulanmaya çalışılmış ve betimleyici bir metot benimsenmiştir. Çalışmada fikirlerle ilgili bir değer yargısında bulunmaksızın, her bir fırkanın görüşlerinin ne zaman, hangi şartlarda nerelerde ortaya çıktıklarını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmî araştırma esasları doğrultusunda ortaya koymak hedeflenmiştir. Mezhepler tarihi araştırmalarının ilk şartı olay ve olguları ön yargılardan uzak tarafsız bir şekilde oldukları gibi ele almak olduğundan araştırmaya konu olan kişi, mezhep, fikir veya ekolü bir yargıya varmaksızın anlamaya yönelik bir durum tespiti yapmaya gayret edilmiştir. Ayrıca çalışma İmâmiyye mezhebi ile ilgili olduğundan konular ele alınırken bizzat mezhebe mensup müellifler tarafından kaleme alınan kaynakların kullanılmasına özen gösterilmiş ve fikirler üzerine derinleşme ilkesine bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Öte yandan İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında mezheplerin veya fikrî ekollerin görüşleri hâkim görüş açısından incelenmekte ve grup veya fırkalar, hâkim görüş açısından aşırı görüş ve fikirlerle tanımlandığından fikirlerin gelişim süreci takip

²³ Hussein Ali Abdulsater, **The Climax of Speculative Theology in Buyid Shi'ism: The Contribution of al-Sharif al-Murtazâ**, (yayınlanmamış doktora tezi), Yale University, 2013.

²⁴ Hasan Onat, **Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

²⁵ Mazlum Uyar, **İmâmiyye Şîasının'da Düşünce Ekolleri Ahbârîlik**, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

²⁶ Halil İbrahim Bulut, **Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci**, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.

²⁷ Mehmet Atalan, **Şîîğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri**, 1. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

²⁸ Metin Bozan, **İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci**, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

²⁹ Cemil Hakyemez, **Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On İkinci İmam**, İstanbul: İsam Yay., 2009.

edilememektedir. Bu sebeple çalışma esnasında şahıslar üzerinde derinleşme ilkesine bağlı kalınmış, fırka merkezli bir genelleme yapmadan kaçınılarak şahıslar bağlamında fikirleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.³⁰ Bunun yanında mezhep içerisinde öne çıkan şahısların kimliklerinin ortaya konması ve ilgili şahısların hayatları ve yaşadıkları sosyo-kültürel ortam üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla yöntemimizin temel veçhesini deskriptif metot çerçevesinde şahıslar üzerinde yoğunlaşma ilkesi oluşturmaktadır.

³⁰ Kutlu, “**Usul Sorunu**”, s. 436-437.

BÖLÜM 1: ŞERİF el-MURTAZÂ ÖNCESİ Şİİ-USÛLÎ DÜŞÜNCE

Şîi-İmâmî düşüncede dinî ve dünyevî alanlarda mutlak otorite olarak kabul edilen imâmın yokluğunda –özellikle de ğaybet-i kübrâ'nın (329/941) başlamasıyla birlikte- İmâmî ulemâ, problemlerin çözümü noktasında farklı bakış açılarına sahip olmuşlardır. Mutlak otorite ile irtibatın kesilmesinin akabinde Şîi-İmâmî düşüncede ilk ortaya çıkan düşünce Ahbârî anlayıştır ve bu düşünce hicri dördüncü asrın son dönemlerine kadar İmâmî düşünceye hâkim olmuştur. İmâm gaybette olmasına rağmen toplumla irtibatının devam ettiğini düşünen Ahbârî ulemâyâ göre gaybet öncesi dönemde olduğu gibi gaybet sonrası dönemde de imâmın otoritesine mutlak bağlılık esastır. Karşılaşılan problemlerin çözümünde ve şer'î hükümlerin tesisinde imâmlardan gelen ahbâr yeterlidir. Yapılması gereken akıl ve istidlâl başvurmak yerine mevcut haberleri toplamak ve onlarla amel etmektir.³¹ On ikinci imâmın uzayan gaybeti ve imâmet fikri etrafındaki tartışmalar, gaybet döneminde imâma ait görevlerin kimin tarafından nasıl yerine getirileceği ve dönemin şartları gibi temel sâiklerle İmâmî düşüncede Ahbârî anlayışın mukabili olarak Usûlî düşünce ortaya çıkmıştır.³² Bu anlayışa göre ise doktrin ve tatbikatı yorumlamada imâmlardan gelen ahbâr yeterli olmadığından akıl ve istidlâl metotlarından istifade ederek bir takım prensipler ortaya koymak gerekir. Şeyh Müfîd ile birlikte ana hatlarıyla şekillenen bu düşünce, Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin katkılarıyla Şîi düşünceye hâkim olmuş, Ahbârî anlayışın aksine varlık ve hâkimiyetini günümüze kadar devam ettirmiştir.

Belirtildiği üzere Muhammed el-Mehdî'nin gaybetinin başladığı dönemde İmâmî toplumdaki genel kabul, gaybetin uzun sürmeyeceği ve imâmın dönmesinin yakın

³¹ Geniş bilgi için bkz., Ahmed el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, çev., Mehmet Yolcu, Ankara: Kitâbiyât, 2005, s. 438-447.

³² Usûlî düşüncenin ortaya çıkışında etkili olan muhtemel sebepleri şu şekilde sıralayabiliriz: **a)** On ikinci imamın uzayan gaybeti ve imâmet fikri etrafındaki tartışmalara ahbâr ekseninde verilen cevapların yetersiz kalması; **b)** Gaybet döneminde imama ait görevlerin kimin tarafından ve nasıl yerine getirileceği meselesi; **c)** Dönemin sağladığı şartlar. Geniş bilgi için bkz., Habib Kartaloğlu, **“Şîi-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”**, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, XVIII, sy., 33, s. 75-90.

olduğu düşüncesi olduğu için³³ Şîî-İmâmî düşüncede önce ahbâr merkezli bir anlayış hâkim olmuştur. Dolayısıyla gaybet-i kübrânın başladığı dönemde yaşayan İmâmî ulemâ, bütün gayretlerini imâmlardan gelen ahbârı toplamaya, kayda geçirmeye ve korumaya sarf etmişlerdir. Hatta dinî konuların savunmasında rasyonel delillerin kullanılmasını tasvip etmek bir yana, istidlal metotlarına başvuran İbn ‘Akîl ve İbnü’l-Cüneyd gibi âlimleri kıyasıya eleştirmişlerdir.³⁴ Ancak beklenenin aksine gaybetin uzaması problemlerin çözümünde sadece imâmlardan gelen haberlerle iktifa etmenin yetersiz olduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir. Bu süreçte özellikle imâma ait görevlerin toplum içerisinde kimin tarafından yerine getirileceği problemine Ahbârî anlayışın çözüm üretememesi ve muhaliflerin itikadî meselelerde yönelttikleri itirazlara cevap vermede ahbârın yetersiz kalması, İmâmî ulemâyı aklî metotları kullanmaya sevk etmiştir. Bu itibarla bu bölümde gaybetin başladığı dönemden itibaren bir takım nüvelerini barındıran ve Şîî İmâmî düşünce tarihinde hâkim anlayış olan Usûlî anlayışın temel nitelikleri; Şeyh Müfid öncesi dönemde düşüncenin gelişimine kimlerin katkı sağladığı ve son olarak Usûlî düşüncenin sistemleşmesinde şüphesiz en büyük pay sahibi Şeyh Müfid’in katkıları üzerinde durulacaktır.

1.1. Usûlî Düşüncenin Temel Nitelikleri

On ikinci imâm Mehdî-yi Muntazar’ın gaybetinin (260/874) başlamasıyla toplum üzerinde mutlak otorite sahibi olan imâmın mevcut olmayışı, bir taraftan fikhî ve itikadî problemlere diğer taraftan toplumda ortaya çıkan ihtiyaçlara çözüm üretmede farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Şîî-İmâmîyeye içerisinde teşekkül eden Ahbârîlik, dinî hükümlerin kaynağının sadece Kur’ân ve imâmlardan gelen rivâyetler olduğunu, fikhî usûlünün öğretilmesine gerek olmadığını ve Kütüb-i erbaa’da bulunan hadislerin hepsinin sahih ve her bir sahih rivâyetin de hukuk sahasında meşrû ve bağlayıcı bir kaynak olduğunu kabul eden düşünce

³³ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 75.

³⁴ Hossein Modarressi, “Şîî Fıkında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma”, çev., Habib Kartaloğlu, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2014, VII/1, s. 200.

sistemidir.³⁵ Usûliyye ise şer'î yükümlülüklerin kaynağı olarak tamamen habere dayanmanın yeterli olmadığını, muayyen kurallar ekseninde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini, akıl ve icmânın da şer'î deliller arasında olduğunu savunan ekoldür.³⁶ Diğer bir ifade ile Usûlîlik, inanç konularının izahında aklın gereklerine uygun hareket edilmesinin yanında belirli prensipler çerçevesinde zaman ve şartların getirdiği ihtiyaçlar doğrultusunda fikhî hükümlerin istinbâtının gerekliliğini savunan aklî düşünce sisteminin adıdır.

Şîî düşüncede genellikle hadis ağırlıklı düşünen Ahbârîlerin muhalifleri olarak kabul edilen Usûlîler ile Ahbârîler arasında bir takım temel fikir ayrılıkları vardır. Bu temel fikir ayrılıklarının ortaya çıkış zamanının imâmın gaybetini takip eden döneme kadar geri götürülmesi mümkündür.³⁷ Bu dönemde her ne kadar Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1036/1626)³⁸ sonrası dönemde olduğu kadar net bir şekilde Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki farklar ortaya çıkmamış olsa da temel konularda belirgin farklılaşmanın başladığı aşikârdır.³⁹ Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153), İmâm'ın gaybeti ile birlikte İmâmiyye içerisinde iki farklı düşünce sisteminin teşekkül ettiğini şu şekilde dile getirmektedir:

³⁵ Robert Gleave, **Scripturalist Islam, the history and doctrines of the Akhbari Shi'i School**, ed. H. Daiber, (Islamic Philosophy, Theology, and Science), Leiden: E. J. Brill, 2007, s. 1-10; Hasan Emin, **Dâiretü'l-me'ârifî'l-islâmiyyeti's-şî'iyye**, Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbuât, 2001/1422, III, s. 34; Etan Kohlberg, "Ahbârîya", *Elr*, London, I, 716-718, Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *DİA*, I, s. 490-91.

³⁶ Abdüllatîf b. Abdülkâdir el-Hıfzî, **Te'sîrü'l-Mu'tezile fî'l-Havâric ve's-Şî'a: esbâbuhu ve mezâhiruhu**, Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 2000/1421, s. 461; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 554-557; J. Newman, "Usûliyya", *El2*, X, s. 936-937; Ahmad Kazemi Moussavi, "Usûliyya" *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed., Richard C. Martin. II, s. 717-18.

³⁷ Etan Kohlberg, "Şîî Hadis", çev., M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi*, 2000, cilt, II, sy., 2, s. 51.

³⁸ Safevîler döneminde Ahbârî ekolün tekrardan ortaya çıkışı ve el-Esterâbâdî'nin düşünceye katkıları hakkında geniş bilgi için bkz., Robert Gleave, **Scripturalist Islam, the history and doctrines of the Akhbari Shi'i School**, ed. H. Daiber, (Islamic Philosophy, Theology, and Science), Leiden: E. J. Brill, 2007, s. 32-140; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 175-193.

³⁹ Haber-i vâhid, sehvü'n-nebî, ilmü'l-imam gaybetin izahı gibi konuların ele alınış biçimi her iki ekolün farklılığını ortaya koyan konuların başında gelmektedir. Bu konularla ilgili Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın görüşleri için tezin ilgili kısımlarına bakılabilir.

“Usûl konularında İmâmiyye başlangıçta imâmın görüşleri üzere idiler. Sonra imâmlardan gelen rivâyetler konusunda ihtilâf ettiklerinden ve aradan çok zaman geçmesi üzerine onlardan her bir fırka bir yol benimsedi. İmâmiyye’nin bazıları ya Va’îdiyye veya Tafdîliyye olmak üzere Mu‘tezilî oldu. Bir kısmı da ya Müşebbihe ya da Selefiyye olmak üzere Ahbâriyye’ye yöneldiler.”⁴⁰

İmâmiyye düşüncesinde Ahbârîlik ile Usûlîliğin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini dile getiren bir diğer müellif de Abdülcelîl el-Kazvînî’dir. Müellifin 566/1170 yılında tamamladığı anlaşılın⁴¹ meşhur eseri *Kitâbü’n-nakz*’da Şîa’ya yöneltilen eleştirilere cevap verirken Ahbâriyye’nin karşısına Usûliyye’yi koyarak İmâmiyye Şîasını tezkiye yoluna gitmiştir.⁴² Dolayısıyla geçmiş, imâmın gaybet zamanını takip eden döneme kadar uzanan temel ayrılık noktaları, iki sistemin belirgin temel özelliklerini oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile Şîî-İmâmî düşüncesini oluşturan Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki temel farklar, her bir ekolün temel özelliklerini yansıtmaktadır. Bu itibarla Usûlîlerin Ahbârîlerden farklı oldukları noktalar açıklandığı takdirde düşünce sisteminin temel nitelikleri ortaya konmuş olacaktır. Bu çerçevede Usûlîlerin temel niteliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:⁴³

- ◆ Usûlî düşünceye göre şerî deliller kitâb, sünnet, icmâ ve akıldan

⁴⁰ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, 8. Baskı, Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 2001, s. 193.

⁴¹ Mir Celâlüddin Hüseyinî Urmevî, **Mukaddime-i nakz ve Ta’likât-ı ân**, yayın yeri yok, Çaphane-i Haydârî, 1376, s. 4

⁴² Bkz., Nâsirüddîn Ebü’r-Reşîd Abdülcelîl el-Kazvînî, **Kitâbü’n-Nakz**, nşr., Mir Celâlüddin Muhaddis Urmevî, Tahran: 1358, s., 3, 178, 179, 190, 231, 272, 281, 416, 459, 481, 504, 506, 569.

⁴³ Usûlîlerin temel nitelikleri ile Ahbârîlerden farkları için bkz., Momen, **Shi’i Islam**, s. 223-225; Gleave, **Akhbari Shi’i School**, s. 179-215; Hasan Emin, **Dâiretü’l-me‘ârif**, III, s. 34-35; Üsâme Şehâde, Heysem el-Küsvânî, **el-Mevsûatü’s-şâmîle li-firaki’l-mu’asıra fi’l-âlem**, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2007, s. 41-43; Ethem Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, 11. Baskı, İstanbul: Şa-to Yayınları, 1999, s. 384-389; Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, 1. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 268-270; Andrew J. Newman, “The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Şafawid Iran. Part 1: ‘Abdallâh al-Samâhijî’s “Munyat al-Mumârisîn””, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1992, vol., 55, no 1, s. 22-51; Abdullah es-Semahici, “İmamiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbariler ve Usuliler Arasındaki Temel Farklar”, çev., İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, IV, sy., 7, s. 137-153.

oluşmaktadır. Ahbârîler ise bu delillerden sadece ilk ikisini kabul etmektedirler. Dolayısıyla sistemin oluşumunda büyük farklılık arz eden bu husus, Usûlî düşüncüyü Ahbârîlikten ayıran en temel noktaların başında gelmektedir.

◆ Usûlîlerin temel niteliklerden bir diğeri de Kütüb-i erbaa'ya ve ahbârâ bakışlarıdır.⁴⁴ Usûlîler Kütüb-i erbaa'daki bütün hadislerinin sahih olduğunu kabul etmemektedirler. Ahbârîler ise zayıf olduğuna dâir nass bulunmadıkça Kütüb-i erbaa'daki hadislerin mütevâtir, müstefiz veya imâmlara nispetleri bilindiğinden hadislerin sahih olduğunu kabul ederler.

◆ Usûlî düşüncede hadisler, sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde dört gruba ayrılmakta iken Ahbârîler, hadisleri sahih ve zayıf olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadırlar.

◆ Toplumun tamamının masûm imâmların mukallidi olduğunu söyleyen ve hiçbir müçtehidin varlığını kabul etmeyen Ahbârîlerin aksine Usûlîlere göre toplum, müçtehitler ve mukallitler (müçtehitlere tâbi olanlar) şeklinde iki gruptan oluşmaktadır. Müçtehide itaat, masûm imâma itaat gibi zorunludur. Müçtehit öldüğü zaman ona ve fetvalarına tabi olmak bâtil olduğundan mukallidin bir müçtehidi taklit edebilmesi ve fetvalarına uyabilmesi için **müçtehidin sağ olması** gerekir. Onlara göre gaybet döneminde müçtehit, mutlak ve mütecezzi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır ve toplumda fetvâ/hüküm verme işi sadece müçtehitlere aittir. Toplumda bir kimse fetva verme mertebesine, kelâm, usûl, nahiv, sarf, mantık ve Kitap-sünnet-icmâ-akıl delilinden oluşan dört aslı bildiği takdirde ulaşabilir. Ahbârîlere göre ise kişinin fetva verebilmesi için Arap dilini bilmesi dışında bir şarta gerek yoktur.

⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ'nın hadis kitapları konusunda dile getirmiş olduğu şu ifadeler Usûlî âlimlerin görüşlerini özetler niteliktedir. Şerîf el-Murtazâ'ya göre gerek Şîa'nın gerekse muhaliflerin hadis kitapları, teşbih, tecsim, rü'yet ve benzeri konularda tasavvur edilmesi câiz olmayan ve batıl olduklarına dâir açık deliller olan birçok hata ve gerçek dışı haberleri içermektedir. Bunun için ilk önce yapılması gereken hadisi akılla karşılaştırmaktır/değerlendirmektir. Eğer akla aykırı bir durum yoksa ikinci olarak Kur'an gibi güvenilir bir kaynak/delille değerlendirmek gerekir. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, Şerîf el-Murtazâ, **Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyâti's-sâlise**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 408-410.

◆ Usûlîlere göre ictihad ister kifâî ister aynî olsun vâciptir. Ancak Usûlîlerin çoğunluğu içtihadın vâcipliğinin kifâî olduğu kanaatindedirler. Masûm imâmın bir sözünü bilmek mümkün olmadığında şer'î ahkâm konusunda içtihat etmek ferdî bir zorunluluk veya ihtiyarî bir vücûb ifade eder. Zanna dayanarak şer'î hükümler elde etmek ve şer'î meselelerde zannî içtihatlarda farklı görüşlere sahip olmak câizdir. İçtihatla bulunabilmek için nahiv, sarf, mantık, kelâm vb. gibi edebî ilimlerin öğrenilmesi kifâî bir vaciptir ve kendisiyle vâcibin tamam olduğu şeyin kendisi de vâciptir. Öte yandan Usûlîler müçtehidin isâbet ettiği içtihadı bir yana, içtihadında hata etse dahi gayreti sebebi ile mükâfata ulaşacağını kabul etmektedirler.

1.2. Şeyh Müfid Öncesi Dönemde Usûlî Düşünceye Katkı Sağlayanlar

Şîî gelenekte usûlî metot Şeyh Müfid ve ardından Şerîf el-Murtazâ'nın katkılarıyla tam anlamıyla teşekkül etmiş olmasına rağmen hicri dördüncü asrın ikinci yarısına kadarki dönemde rasyonel düşüncenin hiçbir temsilcisinin olmadığını söylemek de yanlıştır. Ahbârî düşünceye karşı rasyonel mücadele, gaybetin başından itibaren mevcut olup Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924), Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922) İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) ve İbn Ebî 'Akîl'in⁴⁵ (Kadîmeyn) aralarında olduğu İmâmî âlimler, -her ne kadar sistemli bir metodoloji ortaya koyamamış olsalar da- Şeyh Müfid öncesi Usûlî düşüncenin ilk temsilcileri arasında yer almaktadırlar. Ancak imâmın gaybetinden hicri dördüncü asrın ortalarına kadar Ahbârîler, Şîî düşünceye hâkim olduklarından aklî metotları kullanan âlimlere karşı şiddetli tenkitler yöneltmişlerdir. Bu itibarla bu âlimlerin anlayış tarzları bir sistem bütünlüğünden uzak bireysel çabaların ötesine geçmemekle ve sınırlı bir etki alanı oluşturmakla birlikte⁴⁶ bu çabaların İmâmî düşüncede hicri dördüncü asrın ilk yarısından itibaren aklîleşme gayretlerinin bir

⁴⁵ İbn Ebî 'Akîl'in vefat tarihi kesin olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte Küleynî ve es-Sâdûku'l-evvel İbn Bâbaveyh el-Kummî'nin (ö.329/941) muasırı olduğundan hareketle vefatının dördüncü asrın ikinci çeyreğinde olduğu tahmin edilmektedir. Bkz., Abdurrahîm Akîkî Bahşâyîşî, "Fukahâ-i karn-ı çihârom: İbn Ebî 'Akîl, İbnü'l-Cüneyd İskâfî", *Dershâ-yi ez-Mekteb-i İslâm*, 1364, yıl, 25, sy., 2, s. 35.

⁴⁶ Muhammed Ali Emir-Muezzi, "İmâmî Şîilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", çev., M. Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakltesi Dergisi*, 2003, cilt, XII, sy., 2, s. 326.

göstergesi olduğu söylenebilir. Çünkü Nevbahtîler ve Kadîmeyn'in (İbn Ebî 'Akîl, İbnü'l-Cüneyd) takip ettikleri metotlar ve doktrinel meselelere yaklaşımları sonraki dönem Usûlî düşüncenin temsilcilerine referans oluşturmuştur.⁴⁷ Bu açıdan burada Şeyh Müfid ile sistemleşen Usûlî düşüncenin öncüleri olarak kabul edebileceğimiz Nevbahtîler ve Kadîmeyn üzerinde durulacaktır.

1.2.1. Nevbahtîler: Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî

Nevbaht ailesi, Abbâsî devleti zamanında Bağdat'ta astronomi gözetleme merkezlerinde, Beytülhikme kütüphanesinde ve farklı dillerdeki eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinde görevler üstlenmişlerdir.⁴⁸ Nevbahtîlerin Abbâsî sarayında önemli bir nüfuz elde etmiş olmaları,⁴⁹ Sünnî Abbâsî iktidarının zaman zaman dayattığı baskılardan kurtulabilmelerinin ve Nevbaht ailesine mensup olanların yanı sıra İmâmî Şiiilerden bazı kişilerin bir takım mevkilerde görev alabilmelerinin yolunu açmıştır.⁵⁰ Bununla birlikte söz konusu aile, Şîî toplumun siyasî arenada temsili açısından önemli olduğu kadar İmâmın gaybeti ile başlayan süreçte Şîî toplumun liderliğini üstlenmiş ve toplum üzerinde etkili olmuşlardır. Nitekim bu aileden Hüseyin b. Rûh en-Nevbâhtî (ö. 326/938), Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Said el-Ömerî'den (ö. 305/917) sonra sefirlik hizmetinde bulunmuştur. Hüseyin b. Rûh dışında ailenin diğer iki önemli ferdi Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924) ile Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî de (ö. 310/922) teşbih ve teccime varan düşünceleri reddetmek suretiyle akla dayalı Şîî kelâmının oluşmasına zemin hazırlamışlardır.⁵¹

⁴⁷ Hossein Modaressi Tabâtabâ'i, **An Introduction Shi'î Law: a bibliographical study**, London: Ithaca Press, 1984, s. 38-39; Hamid Malekmekân, Emircevân Âreste, Mustafa Sultânî, **Teşeyyu' der Irak**, Kum: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, 1389, s. 242.

⁴⁸ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Firkalar**, çev., Hasan Onat ve dğr., Ankara: Ankara Okulu, 2004, s. 15.

⁴⁹ Abbâs el-Kummî, **el-Künâ ve'l-elkâb**, Tahran: Mektetü's-Sadr, ts., III, s. 269.

⁵⁰ Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 124.

⁵¹ Abbas İkbâl Aştîyânî, **Hânedân-ı Nevbahtî**, 2. Baskı, Tahran: yayın yeri yok 1966, s. 101-103; Farhad Daftary, **Şîî İslam Tarihi**, çev., Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 94.

İbnü'n-Nedîm'in belirttiğine göre Ebû Sehl İsmâil en-Nevbahtî (ö. 311/924), Şîa'nın önde gelen kelâmcıları arasında yer almakta ve ilim meclisinde kelamcılardan bir topluluk da yer almaktadır.⁵² O, Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) vefatından sonra ortaya çıkan fırkalarla ve gulât anlayışla mücadele etmiştir. Ebû Sehl'in yazdığı eserler günümüze ulaşmamış olsa da hakkında bilgi veren kaynaklardaki eserlerinin listesine bakıldığında onun imâmet meselesi ve gâîf anlayışlarla mücadele ile meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin imâmet konusunda *Kitâbü'l-istifâ fi'l-imâme*, *Kitâbü'l-cemel fi'l-imâme*, *Kitâbü't-tenbîh fi'l-imâme*, *Kitâbü'r-redd ale'l-gulât*, *Kitâbü'r-red ale'l-vâkife*, *Kitâbü'r-red alâ Muhammed b. el-Ezher fi'l-imâme*, *Kitâbü'r-red ale't-Tâtârî fi'l-imâme*, vb. eserler telif etmiştir.⁵³

Esas itibariyle o, bir taraftan on ikinci imâmın temsilcisi olarak ortaya çıkanlarla mücadele ederken diğer taraftan da on ikinci imâm anlayışını bir zemine oturtmaya çalışmış⁵⁴ hatta imâmet ve gaybet problemine mevcut geleneklerden ziyâde aklî delilleri kullanmak suretiyle teolojik bir çözüm bulma çabası içerisine girmiştir.⁵⁵ Örneğin Ebû Sehl İsmâil, muhaliflerin “Kâim'in gaybette olması ile dünyanın hüccetten yoksun kalacağı ve gâib olmasının şeriatın ve hüccetin ortadan kalkması anlamına geleceği” şeklindeki eleştirilerine Hz. Peygamber'in hayatını örnek göstererek aklî olarak cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre bunun bir benzeri Şi'bu Ebî Talib'de meydana gelmiştir. Yine Hz. Peygamber'in tebliğin ilk döneminde daveti gizlilikle yürütmesi ve bazı insanlardan gizlenmiş olması onun peygamber olmasını geçersiz kılmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in mağaraya girmesi ve yerinin kimse tarafından bilinmemiş olması onun nübüvvetini iptal etmediği gibi her hangi bir imâmın da sultan tarafından

⁵² İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 225.

⁵³ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 225; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, **Ricâlü'n-Necâşî**, Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 2010/1431, s. 33; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, **el-Fihrist**, thk., Cevad Kayyûmî, y.y., Müessesetü neşri'l-fukaha, 1417, s. 49.

⁵⁴ Said Amir Arjomand, **The Shadow of God**, s. 41-42.

⁵⁵ Said Amir Arjomand, “**İmâmiyye Şiasî'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı**”, çev., Ali Avcu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt, XIV, sy., 2, s. 559.

uzun bir süre hapiste tutulmuş olması da onun hüccetliğini geçersiz kılmaz.⁵⁶ Bütün bu önemli adımlara rağmen Ebû Sehl İsmâil, on ikinci imâmın gaybette öldüğü, yerine gaybetteki oğlunun halef olduğu, bu durumun Allah'ın İmâmın zuhûru hakkındaki hükmünü uygulayınca kadar devam edeceği görüşünü benimsemektedir.⁵⁷ Ebû Sehl'in sonraki dönem Şîî-İmâmî kelâmcılar tarafından şiddetle karşı çıkılan böyle bir görüşün benimsemiş olması ilk etapta çelişkili bir durum gibi algılanabilir. Ancak Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) vefatı üzerine Şîî toplumda on dört fırkanın ortaya çıktığı⁵⁸ ve gaybet süresinin uzamasıyla pek çok İmâmî taraftarın şaşkınlığa düştüğü göz önünde bulundurulursa bu durum daha rahat anlaşılabilir. Burada konumuz açısından asıl önemli husus, Ebû Sehl'in -yukarıda da ifade edildiği üzere- gaybet doktrininin izahında aklî delillere başvurması ve bu delillerin gaybet problemini izah ederken Usûlî âlimler tarafından benimsenerek gaybeti izah ederken kullanılmış olmasıdır.⁵⁹ Örneğin Ebû Sehl'in tarihi sosyolojik verilerden hareketle Hz. Peygamber'in hayatından verdiği örneklerle gaybeti rasyonel tarzda savunması Şeyh Müfid⁶⁰ ve daha sonra Şerîf el-Murtazâ⁶¹ ile devam ettirilmiştir.

İmâmiyye düşüncesinin şekillenmesinde rol üstlenen Nevbahtî ailesinin bir diğer önemli temsilcisi de Ebû Sehl'in yeğeni Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'dir (ö. 310/922). Döneminin kelâm ve felsefe âlimleri arasında yer alan Hasan b. Mûsâ, Ebû Osman ed-Dımeşkî, Sâbit b. Kurre ve diğer felsefe ile uğraşan kişileri etrafında toplamıştır.⁶² Pek

⁵⁶ Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî, **Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me**, tsh., Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1359, I, s. 90.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 225.

⁵⁸ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 241.

⁵⁹ Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 128.

⁶⁰ Bkz., Şeyh Müfid, **Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe**, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), nşr., 'Alâü Âl-i Ca'fer, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 13-16.

⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, **Risâletün fi gaybeti'l-hücce**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 295.

⁶² İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 225; Necâşî, **Ricâl**, s. 63; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 96; Brockelmann Carl, **Târîhu'l-edebi'l-'Arabî**, çev., Abdülhalim en-Neccâr, 4. Baskı, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1983, III, s. 338.

çoğu günümüze ulaşmamış kelâm, felsefe ve diğer alanlarda birçok eser telif etmiş olan Hasan b. Mûsâ'nın, mezhepler tarihi ve Şîî fırkalarla ilgili *Fıraku'sh-Şîa* adlı eseri konumuz açısından ayrı bir önemi hâizdir. Nitekim onun İmâmiyye ile ilgili açıklamaları mezhebin temel doktrini olan imâmet anlayışının en erken formülasyonu olarak kabul edilmiştir.⁶³ Zîra Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922), Hasan el-Askerî'den sonra onun soyundan gelenlerin, yeryüzünde Allah'ın kulları için bir hüccet olacağı; Hasan ve Hüseyin dışında imâmetin kardeşten kardeşe geçmeyeceği; yeryüzünün bir hüccetten tamamen hâlî olamayacağı; İmâm Mehdî-yi Muntazar'ın, Askerî'den sonra imâm olduğu, korktuğu için şu anda gizlendiği ve Allah kendisine izin verdiğinde ortaya çıkacağı gibi hususları dile getirmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla bu düşünceleriyle Hasan b. Mûsâ, gaybet-i kübrâ ile birlikte son halini alan imâmet doktrininin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Nevbahtî ailesinin bu iki önemli ferdi yani Ebû Sehl İsmâil ve Hasan b. Mûsâ'nın eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamış olsa da görüşleri sonraki dönem âlimlerinin eserlerinden öğrenilebilmektedir. Mesela *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinde Şeyh Müfid yer yer Nevbahtîler'e atıflarda bulunmakta ve bazı yerlerde Nevbahtîlerin Mu'tezile/Mu'tezile'nin cumhuru ile aynı görüşü benimsediklerini belirtmektedir.⁶⁵

Öte yandan büyük bir ihtimalle benimsemiş oldukları aklî yaklaşımlar ve Mu'tezile ile muvâfık görüşler ortaya koymaları sebebiyle Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), İmâmiyye'den Ebû Sehl İsmail en-Nevbahtî ve yeğeni Hasan b. Mûsâ'yı Mu'tezile'nin dokuzuncu tabaka âlimleri arasında saymaktadır.⁶⁶ Ancak Nevbaht ailesinin bu iki

⁶³ Sachedina, **Islamic Messianism**, s. 49.

⁶⁴ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 242-246.

⁶⁵ Örneğin Nevbahtîler havaslardan, sefirlerden ve bâblardan mucizelerin zuhûr etmesi konusunda İmâmiyye'ye muhalefet ederek Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemektedirler. Aynı şekilde onlar, amellerin ihbâtı (boşa gitmesi) konusunda da ehl-i İ'tizâle muvafık görüş belirterek amellerde ihbâtın olabileceğini kabul etmektedirler. Bkz., Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî, **Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât**, (Silsiletü Müellifâti'sh-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), nşr., İbrahim el-Ensârî, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 69, 82.

⁶⁶ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Kâdî Abdülcebbâr; Ebû Sa'd İbn Kerrame el-Cüşemî, **Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk., Fuad Seyyid, Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1974, s. 321.

temsilcisini Mu‘tezile arasında saymak pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü gaybet-i suğrâ döneminde hem politik hem de entelektüel düzeyde çok kritik bir rol üstlenen Ebû Sehl en-Nevbahtî ve Hasan b. Mûsâ Ebû Sehl, bir imâmın yokluğunda Şîliğin bekasını sağlamak için imâmın gaybetinin İmâmî kelâm sisteminin kalıcı bir parçası haline getirilmesine katkı sağlamışlardır.⁶⁷ Bununla birlikte imâmet ve gaybet sorunlarına aklî delilleri kullanarak teolojik çözüm üretmeye çalışan Nevbahtî ailesinin bu iki temsilcisinin Şîlik ile Mu‘tezilî düşünce arasında bir sentez oluşturma çabası içerisine girdikleri de söylenebilir.⁶⁸ Dolayısıyla İmâmî doktrin ile Mu‘tezilî kelâmı mezcetmeye çalışan Nevbahtîler imâmet nazariyesi, imâmların bilgisi ve Kur’ân’ın bütünlüğü gibi hususlar dışında birçok meselede Mu‘tezile ile muvafık görüş ileri sürmüşlerdir. Ancak Nevbahtîlerin sistematik bir bütünlük içerisinde görüşlerini ortaya koyduklarını söyleyebilmek zordur. Zîra Nevbahtîler bir taraftan imâmlardan mucizelerin zuhûrunu inkâr ederken diğer taraftan imâmların bütün sanat ve lisanları bilmelerinin aklen vâcip olduğunu ileri sürebilmişlerdir.⁶⁹ Bunun asıl sebebi, muhtemelen Nevbahtîlerin gaybetin ilk döneminde yaşamış olmaları ve akla dayalı Şî kelâmının henüz teşekkül sürecinde olmasıdır.⁷⁰

1.2.2. Kadîmeyn: İbn Ebî ‘Akîl, İbnü’l-Cüneyd

Şeyh Müfid öncesi dönemde Nevbahtîler ile birlikte Usûlî düşünceye katkı sağlayanlar arasında Kadîmeyn⁷¹ olarak nitelendirilen İbn Ebî ‘Akîl ve İbnü’l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991) de vardır. Gaybetin ilk yıllarında Şî-İmâmî düşüncede Ahbârî düşünce hâkim olduğundan ve Şî âlimler asıl gayretlerini imâm adına üretilen haberlerin yaygınlaştırılmasına sarf ettiklerinden İmâmîyye fikhının bağımsız bir ekol olarak sistemleşmesi gecikmiştir. Ancak içinde buldukları ortamda ilk dönem Ahbârî anlayış

⁶⁷ Arjomand, “İmâmîyye Şiası’nda İmâmet Krizi”, s. 558.

⁶⁸ A. Howard, İ. K., “Şî’î Kelâm Edebiyâtı”, çev., M. Ali Büyükkara, *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, II, sy., 22, 23, 24, s. 220.

⁶⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 67-68.

⁷⁰ Mazlum Uyar, *Şî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004, s. 18.

⁷¹ Modaressi, *An Introduction Shi’î Law*, s. 35.

hâkim olmasına rağmen toplumun temel problemlerinin çözümünde aklî istidlal metotlarını kullanmış olan⁷² İbn Ebî ‘Akîl ve İbnü’l-Cüneyd ile birlikte İmâmiyye fikhında yeni gelişmeler olmuştur.⁷³

Küleynî’nin (ö. 329/941) muasırı olan İbn Ebî ‘Akîl,⁷⁴ kaynaklarda daha çok mütekellim olarak öne çıkmış olup kendisine ait *Kitâbü’l-mütemessik bi-habli âli’r-resûl* ve *Kitâbü’l-kerr ve’l-ferr* adlı iki eserden bahsedilmektedir.⁷⁵ Necâşî, imâmet meselesi ile alakalı olan *Kitâbü’l-kerr ve’l-ferr*’i Şeyh Müfid’den okuduğunu ve hocasının eseri çokça övdüğünü aktarmaktadır.⁷⁶ Kaynaklarda İbn Ebî ‘Akîl, Gaybet-i Kübrâ’nın başladığı dönemde fikhî düzenleyen, nazarı kullanan, usûl ve furû ile ilgili araştırmaları başlatan kişi olarak tanımlanmaktadır.⁷⁷ Ahbârî düşüncenin hâkim olduğu bir dönemde yaşamış olmasına rağmen İbn Ebî ‘Akîl’in metodu, hicri altıncı asrın sonlarına doğru Usûlî ulemâ tarafından takdirle karşılanmış⁷⁸ ve görüşleri telif edilen eserlerde referans gösterilmiştir.⁷⁹ Sistemi öğrencisi Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b.

⁷² Ahmad Kazemi Moussavi, **The struggle for authority in the nineteenth century Shi’ite community: The emergence of the institution of marja’-i taqlid**, Canada: McGill University, doktora tezi, 1991, s. 10.

⁷³ Cemil Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, cilt, VII, sy., 13, s. 24.

⁷⁴ es-Seyyîd Hasan es-Sadr, **Tesîsü’ş-şî’a li ‘ulûmi’l-İslâm**, Tahran: Şeriketü’n-Neşr ve’t-Tıbbâa, ts., s. 303.

⁷⁵ Necâşî, **Ricâl**, s. 48; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 107; Ebu’l-Kâsım Gorcî, “**Nigâhi be tahavvül-i ‘ilm-i usûl ve makâm-ı ân der meyân-ı ulûm-ı diger**”, *Makâlât*, 1352, sy.,13-16 s. 54-55; Abdurrahîm Akîkî Bahşâyîşî, “**İbn Ebî ‘Akîl, İbnü’l-Cüneyd İskâfî**”, s. 33-35.

⁷⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 48; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 107.

⁷⁷ Tabâtabâ’î, **Ricâlü’s-seyyid bahrü’l-ulûm**, II, s. 220; Şeyh Abbâs el-Kummî, **el-Künâ ve’l-elkâb**, Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1429, I, s. 246.

⁷⁸ Modaressi, **An Introduction Shî’î Law**, s. 36.

⁷⁹ Muhammed b. Ahmed İdrîs el-Hillî, **Kitâbu’s-serâir**, 2. Baskı, Kum: Müessese-i Neşri’l-İslâmî, 1410, I, s. 444, 449; II, s. 225; III, s. 240, 245, 383; Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf b. Alî Allâme el-Hillî, **Muhtelefü’ş-şî’a**, 1. Baskı, Kum: Müessese-i Neşri’l-İslâmî, 1412, I, s. 280,389; II, s. 47,74; III, s. 304, 365 ve diğer yerler.

el-Cüneyd el-İşkâfî (ö. 381/991) tarafından devam ettirilmiştir.⁸⁰

Bağdat'ta İşkâfî ailesine mensup olan İbnü'l-Cüneyd, kelâmcı özelliği ile tanınan hocası İbn Ebî 'Akîl'e nazaran bir fakih olarak ön plana çıkmıştır. İbnü'l-Cüneyd'e ait birçok eser ismi kaynaklarda zikredilmiş olmasına rağmen en önemli eseri *Tehzîbu's-Şî'a li ahkâmi's-şerî'a* adlı eseridir. Söz konusu eser, her ne kadar bugün mevcut olmasa da Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) yaklaşık yirmi ciltten oluşan eserden övgüyle bahsetmekte ve fakihlerin usûlüne göre telif edildiğini söylemektedir.⁸¹ Necâşî (ö. 450/1058) ise eseri oluşturan bab başlıklarını tek tek sıralamaktadır.⁸² İbnü'l-Cüneyd'in bu önemli eserinin yanı sıra fıkıh metodolojisi ortaya koyduğu *Keşfu't-temvîh ve'l-ibâs alâ eğmâri's-Şîa fi'l-kıyâs*, *İzhâru mâ seterehû ehlü'l-inâd min rivâye an eimmeti'l itre fi emri'l-ictihâd*⁸³ ve *İstihrâcü'l-murâd min muhtelifi'l-hitâb*⁸⁴ gibi önemli telifâtı vardır. Kaynaklarda zikredilen bu eserler mevcut olmadığından içerikleri ile ilgili detaylı bilgiye sahip değiliz. Ancak eser isimlerinden hareketle bile müellifin içtihadın ve kıyasın gerekliliğini savunduğunu ve muhtelif anlamlı hitaplardaki asıl amacın ne olduğunu anlama gayreti içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Cüneyd fikhî konularda haber-i vâhidi bir kaynak olarak kullanmış olmasına rağmen⁸⁵ naslardaki eşbâh ve nezâiri⁸⁶ dikkate almanın yanı sıra kıyas ve rey ile de amel etmiştir.⁸⁷ Nitekim bu özelliğinden dolayı el-Esterâbâdî, onu “el-âmilü bi'l-kıyâs”

⁸⁰ Uyar, **Şîi Ulemanın Otoritesi**, s. 19.

⁸¹ Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 209.

⁸² Necâşî, **Ricâl**, s. 369-370.

⁸³ Necâşî, **Ricâl**, s. 371.

⁸⁴ Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 209.

⁸⁵ Modaressi, **An Introduction Shî'i Law**, s. 38.

⁸⁶ Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şî'a**, s. 302.

⁸⁷ Necâşî, **Ricâl**, âl, s. 371; Allâme el-Mütenebi' el-Mirza Muhammed Bakır el-Musevî el-Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât**, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1991, IV, s. 136-137, Safâuddîn Hazrecî, “Nigâhi be şahsiyyet ve âsâr-ı İbnü'l-Cüneyd İşkâfî”, *Fıkh-ı Ehl-i Beyt*, 1381, sy., 30, s. 227-229.

(kıyasla amel eden) olarak nitelendirmektedir.⁸⁸ Öte yandan fıkıh alanında telif etmiş olduğu eserlerde sistematik olmasa da fıkıh ilmine ait bazı ilkeleri ortaya koymuştur.⁸⁹ Bu tür yaklaşımlarından dolayı İbnü'l-Cüneyd, hem ilk dönem Ahbârî âlimlerin hem de uzun bir süre Usûlî düşüncenin temsilcilerinin şiddetli tenkitlerine maruz kalmıştır. Ahbârîler onu kıyas ve rey ile amel ettiği için eleştirirken Usûlîler ise Sünnî eserleri inceleyerek teliflerde bulunduğu ve onların usûlünden faydalandığını belirterek tenkit etmişlerdir.⁹⁰ Öğrencisi Şeyh Müfid, onun fıkıh kabiliyetini takdir etmiş olmasına rağmen⁹¹ Ehl-i Âmme'den Ebû Hanîfe ve diğer fakihlerin metodunu takip ederek kıyas ile amel ettiğinden dolayı tenkit etmiş⁹² ve *en-Nakz 'alâ fi ictihâdihî fi'r-rey* başlıklı müstakil bir eser kaleme alarak metodolojisini eleştirmiştir. Diğer taraftan sonraki dönem Ahbârî düşüncenin müessisi el-Esterâbâdî de (ö. 1036/1626) Kadîmeyn'i İmâmî düşünceden ilk ayrılanlar olarak nitelendirmektedir.⁹³ İbnü'l-Cüneyd'e karşı Ahbârî âlimlerin ve Şeyh Müfid'in tutumu böyle olmakla beraber hicri altıncı yüzyılın sonlarına doğru Usûlî düşünceye mensup âlimler onun görüşlerine olumlu atıflarda bulunmuşlardır. Mesela akli fıkıhta müstakil bir delil olarak kullanmasıyla temayüz eden İbn İdrîs (ö. 598/1201), onun görüşlerine olumlu atıflarda bulunmakta,⁹⁴ İbn İdrîs sonrasında ise Allâme Hillî⁹⁵ gibi âlimler onun görüşlerine yer vermektedirler.⁹⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Cüneyd, yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden dolayı ilk dönem

⁸⁸ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, **el-Fevâidü'l-medeniyye ve's-şevâhidü'l-Mekkiyye**, thk., eş-Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî, 2. Baskı, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1426 , s. 78, 325.

⁸⁹ Mazlum Uyar, “İbnü'l-Cüneyd”, DİA, XXI, s. 5.

⁹⁰ Jassim, **The Occultation**, s. 149.

⁹¹ Modaressi, **An Introduction Shî'î Law**, s. 38.

⁹² Şeyh Müfid, **el-Mesâilü's-sağaniyye**, nşr., Seyyid Muhammed el-Kâdî, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 58-59.

⁹³ el-Esterâbâdî, **el-Fevâidü'l-medeniyye**, s. 78,123; Emin, **Dâiretü'l-me'ârif**, III, s. , 35.

⁹⁴ Muhammed b. Ahmed İdrîs el-Hillî, **Kitâbu's-serâir**, I, s. 430, 445; II, s. 135, 255, 282, 283.

⁹⁵ Allâme el-Hillî, **Muhtelefü's-şîa**, I, s. 184, 243, 248, 260, 307, 363 ve diğer yerler.

⁹⁶ Modaressi, **An Introduction Shî'î Law**, s. 38; Malekmekân ve diğerleri, **Teşeyyu' der Irak**, s. 242; Ebu'l-Kâsım Gorcî, **Târîh-i fikh ve fukahâ**, nşr., Sâzmân-ı Mutâlâ ve Tezvîn-i Kütüb-i Ulûm-i İnsânî Dânişgâhha, ts., Tahran, s., 162.

âlimleri (hem Usûlî hem de Ahbârîler) tarafından tenkit edilmiş olmasına rağmen sonraki dönem Usûlî ulemâ tarafından İbn ‘Akîl ile birlikte Şîî fıkıh sisteminin kurucuları ve aklî düşüncenin öncüleri olarak kabul edilmektedir.⁹⁷ Netice itibariyle Usûlî düşünce Şeyh Müfid ile başlamış olsa da istidlâle dayanan Şîî fıkıh metodolojisi ve itikadî meselelerin aklî argümanlarla savunulmaya başlaması Şeyh Müfid’den yaklaşık bir asır önce başlamıştır.

1.3. Şeyh Müfid’in Usûlî Düşünceye Katkıları

Yasadığı dönem içerisinde Şeyh Müfid, (ö. 413/1022) bir taraftan Ahbârî âlimlerin diğer taraftan da erken dönem Şîî kelamcılarında Nevbahtîler ve Kadimeyn’nin oluşturduğu bir mirasın temsilcisi olmuştur.⁹⁸ O, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve Ebu’l-Kâsım Ca’fer İbn Kuleveyh (ö. 368/978) gibi Ahbârî âlimlerin yanı sıra, görüşlerini eleştirmiş olsa da İbnü’l-Cüneyd (ö. 381/991) gibi rasyonel düşüncenin önemli bir temsilcisinden ve Bağdat Mu‘tezile ekolüne mensup hocalardan ders almıştır. Şeyh Müfid öncesi dönemde özellikle itikadî konuların izahında akla yer veren rasyonel düşüncenin bazı temsilcileri ortaya çıkmış olmasına rağmen bu âlimler sistematik bir metodoloji ortaya koyamamışlardır. İmâmın gaybetinden hicri dördüncü asrın ikinci yarısına kadar Şîî düşünceye Ahbârî anlayış hâkim olduğundan, içtihatla amel edenler ve aklî ilkelere başvuranlar tenkitlere maruz kalmışlardır. Nitekim Şeyh Saduk’un İmâm Ali b. Hüseyin’den naklettiği şu rivâyet bir taraftan dönemin anlayışını yansıtırken diğer taraftan da aklî ilkelere karşı benimsenen tavrı ortaya koymaktadır:

“Allah’ın dini nâkıs akıl, bâtil rey ve fâsîd kıyaslarla açıklanamaz. Teslim olmanın dışında bir çıkış yoktur. Kim bize teslim olursa selâmete kavuşur. Bize uyan hidâyet bulur. Kim de kıyas ve reyle amel ederse helâk olur.”⁹⁹

Rasyonel düşüncenin ilk nüveleri Nevbahtîler ile Kadimeyn olarak bilinen İbn Ebî ‘Akîl ve İbnü’l-Cüneyd’in (ö. 381/991) katkılarıyla ortaya konulmuş olmakla birlikte

⁹⁷ Modaressi, *An Introduction Shi‘i Law*, s. 39.

⁹⁸ McDermott, *The Theology*, s. 395.

⁹⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlü’-d-dîn*, I, s. 324.

düşüncenin sistemleşme zeminini Şeyh Müfid sağlamıştır.¹⁰⁰ Bağdat Mu‘tezilesi’nin temel prensipleri ile geleneksel İmâmî düşüncenin genel kabullerini sentezlemesi¹⁰¹ sonucu ana hatlarıyla ortaya koyduğu Şîî kelâm sistemi¹⁰² sayesinde Şeyh Müfid, Ahbârî yaklaşımları ve peygambere ve imâmlara ait olmayan sıfatları onlara isnad eden aşırı/gâlî anlayışları hedef almıştır.¹⁰³ Bu bağlamda ilk dönem Ahbârî anlayışın temsilcileri arasında yer alan Şeyh Sadûk’u da eleştirmekten geri durmamıştır. Şeyh Müfid bu kadarıyla kalmamış, Ahbârî anlayışın temel felsefesini en güzel bir şekilde yansıtan hocasının *el-İ’tikâdât* adlı eserine reddiye olarak *Tashîhu i’tikâdât* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, onun ahbâra bakış açısını ortaya koyması ve temel inanç esaslarını akîlî yaklaşımla izah etmiş olmasından dolayı son derece önemlidir. Diğer taraftan Müfid’in ilk dönem Ahbârî âlimlerden en önemli farklılığı, bir meselenin izahı hem nasslarla hem de akılla yapılabiliyorsa, akîlî delilleri tercih etmesi, haberleri ve âyetleri sadece kendi delillerini desteklemek için kullanmış olmasıdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla onun ve öğrencilerinin -özellikle Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî- katkıları neticesinde Şîî İmâmî düşüncede ahbâr merkezli anlayışın yerini Usûlî düşünce almıştır. Bu itibarla aşağıda başta imâmetin gerekliliği, olmak üzere *sehvü’n-nebî*, *ilmü’l-imâm*, *bedâ*, *gaybet* ve *haber-i vâhid* gibi konularda Şeyh Müfid’in görüşlerini zikredilerek onun Usûlî düşünceye katkıları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak burada belirtmek gerekir ki Şeyh Müfid, bazı konularda Ahbârî anlayışın ortaya koyduğu görüşlere tamamen karşı çıkarken özellikle imâmet, gaybet ve bedâ gibi meselelerde birçok rivâyetin benimsenmesi noktasında onlarla mutâbık kalmıştır. Ancak eleştirdiği Ahbârîlerden farkı onların ortaya koymuş oldukları rivâyetleri adalet, lütuf ve aslah gibi Mu‘tezilî düşünceye ait prensiplerden yararlanmak suretiyle mantıkî geçerliliklerini

¹⁰⁰ Sachedina, **The Just Ruler**, 1988, s. 10.

¹⁰¹ McDermott, **The Theology**, s. 395; Daftary, **Şîî İslam Tarihi**, s. 95.

¹⁰² Mazlum Uyar, “Akla Dayalı Şîî Kelâmın Oluşmasında Mu‘tezilenin Rolü ve Şeyh Müfid”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, XIII, sy., 1, s. 102.

¹⁰³ Modaressi, **An Introduction Shî‘î Law**, s. 40.

¹⁰⁴ McDermott, **The Theology**, s. 367.

ortaya koymaya veya makul ve mutedil bir bağlam oluşturmaya çalışmış olmasıdır.¹⁰⁵

1.3.1. İmâmetin Gerekliliği

İslâm tarihi boyunca Müslümanların üzerinde en çok durduğu ve getirdikleri farklı bakış açıları neticesinde farklı fırkaların tezahür ettiği en önemli meselelerin başında imâmet/hilâfet meselesi gelmektedir.¹⁰⁶ Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebu Bekir'e bey'at etmek suretiyle karşılaşılan hilâfet problemine geçici çözüm bulmuş olmalarına rağmen¹⁰⁷ tarihi süreç içerisinde bu problem, Müslümanların siyaseten farklılaşmalarına yol açmıştır.¹⁰⁸ Şîî-İmâmiyye, din-devlet/siyaset ilişkileri bağlamında imâmet meselesine ontolojik bir boyut yüklemek suretiyle hemen hemen her alanda Hz. Ali merkezli bir imâmet nazariyesi inşâ etmiştir.¹⁰⁹ Şîî-İmâmî literatürde ilk dönemlerden itibaren dinî emir ve yasakların ikame edilmesi ve dünyevî meselelerin çözümü için Allah'ın yeryüzündeki hücceti olan bir imâmın bulunması gerekliliğine dâir birçok haber bulunmaktadır.¹¹⁰ Şeyh Müfid de nass ile tayin edilen imâmı, "Hz. Peygamber'e vekâleten dinî ve dünyevî meselelerde toplumun liderliği kendine ait olan kişi"¹¹¹ olarak tanımlamakta ve bu konuda mevcut olan haberleri kabul etmektedir. Bununla birlikte onun Ahbârîlerden farkı, meseleyi naklî delillerin yanı sıra lütuf ve

¹⁰⁵ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanıcı*, s. 176.

¹⁰⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfü'l-mûsallîn*, I-II, nşr., Ne'îm Hüseyin Zerzûr, Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2009/1430, s. 21; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 31-32.

¹⁰⁷ Hasan Onat, "*Şîî İmâmet (Küleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)*", *AÜİFD*, 1992, sy., XXXII, s. 90.

¹⁰⁸ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003, s. 25.

¹⁰⁹ Hanefî Şahin, "*Şerîf el-Murtazâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi*", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, II, sy., 3, s. 317.

¹¹⁰ Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007, I, 103-104; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh es-Saffâr, *Besâirü'l-derecât*, Beyrut:Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010, s. 530-531.

¹¹¹ Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), nşr., Rıza el-Muhtârî, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 39.

maslahat prensipleriyle de izah etmeye çalışmış olmasıdır. Nitekim lütfu “mükellefin kendisiyle itaate yakın olduğu ve günahlardan uzak durduğu şey”¹¹² olarak tanımlamış ve lütuf prensibini şu şekilde izah etmiştir: “Allah, mükellef oldukları müddetçe din ve dünyaları konusunda kulları için aslah/en hayırlı olan şeyleri yapar ve onların salâhını ve menfaatlerini dikkate alır. Şüphesiz Allah zengin kıldığı bir kimse hakkında tedbir açısından onun için aslah olanı yapmıştır. Aynı şekilde O’nun fakir kıldığı, iyileştirdiği veya hasta yaptığı kimseler hakkındaki icraatı da böyledir. Lütuf prensibini kabul edenlere göre lütuf, ancak cömertlik ve kerem açısından Allah’a vâciptir; yoksa Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi, ilahî adâletin bunu gerektirmesi ve yapmadığı takdirde zâlim olması açısından değildir.”¹¹³ Dolayısıyla Şeyh Müfid, Mu‘tezilî düşüncenin aksine lütfun, adalet-zulüm yönünden değil ilahî hikmet gereği Allah’a vâcip olduğunu düşünmekte ve imâmetin gerekli/vâcip olmasını da ilahî lütuf anlayışına dayandırmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca o, imâmeti nübüvvet ile ilişkilendirmekte, imâmeti gerektiren özellikler imâm olacak kişide bulunduğundan nübüvvetin ilahî bir lütuf olması gibi imâmetin de Allah Teâlâ’nın bir lütfu olduğunu düşünmektedir.¹¹⁵

Öte yandan Şeyh Müfid, imâmı tanıma konusu üzerinde durmuş, imâmı tanımanın farz mı yoksa kabul edenin mükâfatlandırıldığı yapmayanın ise cezalandırılmadığı müstehab bir durum mu olduğu şeklindeki soruya imâmetin İslâm’ın en güçlü farzları gibi bir farz olduğunu söylemiş ve konuya Kur’ân, haber, icmâ ve akıldan deliller getirmiştir.¹¹⁶ İlk üç (Kur’ân, haber, icmâ) delil¹¹⁷ benzer şekillerde erken dönemden itibaren Şî-İmâmî

¹¹² Şeyh Müfid, **en-Nüketü’l-i’tikâdiyye**, s. 35.

¹¹³ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-makâlât**, s. 59.

¹¹⁴ Şeyh Müfid, **en-Nüketü’l-i’tikâdiyye**, s. 39.

¹¹⁵ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-makâlât**, s. 42-43.

¹¹⁶ Şeyh Müfid, **el-İfsâh fi’l-imâme**, (Silsiletü Müellifâti’ş-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), nşr., Müessesetü’l-bi’sse, Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414, s. 28-29.

¹¹⁷ Şeyh Müfid’in imâmı tanımanın farziyeti ile ilgili Kur’an, haber ve icmâdan öne sürdüğü deliller şunlardır:

a) Kur’an: Ey İman edenler Allah’a itaat ediniz, Peygambere ve sizden olan ülü’l-emre de itaat ediniz....” Nisâ, 4/59.

ulemâ tarafından dile getirilmiş olmasına rağmen Şeyh Müfid'i farklı kılan delil, lütuf ve aslah prensibi doğrultusunda dile getirmiş olduğu aklî delildir. Nitekim ona göre imâmı tanımayı (imâmetin gerekliliğinin farz olmasını) gerekli kılan hususlardan biri şer'î meselelerin ikâmesi/yürütülmesidir. Buna göre halk şeriat/dinî hükümler konusunda imâma muhtaç olduklarını ve onu kabul etmelerinin bir zorunluluk olduğunu kabul etmişlerdir. Bu itibarla farz namazların kıldırılması, zekât, hac ve cihad gibi şer'î meselelerin yerine getirilmesinde imâma ihtiyaç vardır. Bütün bunlar şüpheye yer vermeyecek şekilde imâmı bilmenin farz olduğunu göstermektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla Şeyh Müfid, nübüvvet gibi imâmetin de bir lütuf olduğunu söylemekte ve imâmetin gerekliliği için sosyal hayatta dinî emirlerin yaşanması ve bunun neticesinde İslâmî bir toplumun oluşabilmesini aklî delil olarak ileri sürmüştür.

1.3.2. İmâmın Bilgisi

Şîî kelâmının en girift meselelerinden biri olan *ilmü'l-imâm* anlayışı, ilk dönemden günümüze kadar öneminden hiçbir şey kaybetmeden tartışıla gelen temel meselelerden biri olmuştur. Şîî İmâmî anlayışa göre siyasî, dinî ve ictimaî fonksiyonları icra eden imâmda bulunması gereken temel niteliklerden biri de ilim sıfatıdır. Esasen bu sıfat imâmda bulunması gereken diğer sıfatların tabii bir sonucudur. Nass ile tayin edilmiş bir imâmın, üstlenmiş olduğu dinî ve dünyevî sorumluluklarını doğru bir şekilde yerine getirebilmesi ve verdiği kararlarda her hangi bir hatanın söz konusu olmaması için diğer insanlardan farklı bir bilgiye/ilme sahip olması gerekmektedir.¹¹⁹ İmâmî âlimler arasında imâmda bulunması gereken bir sıfat olarak ilmin gerekliliği konusunda fikir birliği olmakla beraber asıl tartışılan nokta *ilmü'l-imâm*'ın kapsamı konusunda

b) Haber: "Her kim zamanının imamını tanımadan ölürse cahiliyye ölümüyle ölmüştür." (Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 231; Şeyh Sadûk, **Kemâlü'd-dîn**, II, s. 412)

c) İcma: Dinin farz olarak ortaya koyduğu hususların yerine getirilmesi zorunlu olduğu gibi Müslümanların imamı tanımalarının vacip olduğu noktasında Ehl-i İslam arasında ihtilaf yoktur. Bkz. Şeyh Müfid, **el-İfsâh**, s. 29.

¹¹⁸ Şeyh Müfid, **el-İfsâh**, s. 29. Ayrıca bkz., Bulut, **Farklılaşma Süreci**, s. 260-266.

¹¹⁹ Halil İbrahim, Bulut, "**Şîî Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği**", Hazreti Ali Sempozyumu Bildirileri, -24-25 Ekim 2007-, 2009, İzmir, s. 92.

yoğunlaşmıştır. Bu itibarla tarihi seyir içerisinde iki ana görüş taraftar bulmuştur.¹²⁰ Bunlardan birincisi, imâmların bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklinde olan inançtır. Nitekim temsilcileri arasında Küleynî (ö. 329/941)¹²¹ ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991)¹²² gibi âlimlerin yer aldığı Ahbârî düşünce, genel itibariyle bu görüşü kabul etmektedirler. Nitekim Ahbârî geleneğe göre, imâmlar ahkâm-ı ilâhiyenin tamamını ve bütün ilim ve sanatlara ait bilgileri Hz. Peygamber'den Hz. Ali'nin, ardından da her imâm bir önceki imâmdan tevârüs yoluyla vebhî olarak elde ettiklerini iddia etmektedirler.¹²³ Diğerleri ise Usûlî anlayışa mensup âlimlerin benimsedikleri “sınırlı ilim” anlayışıdır.¹²⁴ Bu anlayışı kabul eden âlimler de imâmlar için ilim sıfatının varlığını kabul etmiş olmakla beraber imâmların gaybı bilemeyeceklerini ve ilimlerinin muayyen bir zamanda dinî ahkâmı bilmekle sınırlı olduğunu savunmuşlardır.¹²⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyh Müfid öncesi dönemde bu fikrin yani imâmların bilgisinin her şeyi kapsamadığını söyleyen Fadl b. Şâzân en-Nisâbü'rî'dir (ö. 260/874). Nitekim ona göre Hz. Peygamber dinin tamamını getirmiş, Allah Teâlâ'nın kendisine emrettiği şeyleri ulaştırmış, hak zâhir oluncaya kadar bu yolda mücadele etmiş ve kendisinden sonra yerine geçecek bir kişi tayin etmiştir. Söz konusu kişiye de Allah'ın kendisine vahy ettiği ilmi öğretmiştir, böylelikle bu zat bu ilimle helâli haramı, hukukî meseleleri ve Kur'an'ın te'vilini (açıklamasını) bilmektedir. Bu hususları bilen birileri her zaman bulunmalıdır. Bu ilim, tevarüs yoluyla bir sonraki imâma intikal eder ve dinî

¹²⁰ Halil İbrahim Bulut, Özkan Gül, “**İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmâm İnancı**”, Marife, yıl, 5, sy., 1, 2005, s. 82.

¹²¹ Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 153-170.

¹²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **el-İ'tikâdât**, nşr., İsmâ Abdusseyyid, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde) Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 94; krş., Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyyenin İnanç Esasları)**, çev., Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978, s. 109.

¹²³ Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 153-170.

¹²⁴ Muhammed Hasen Nâdim, “**İlm-i İmâm der dîdgâh-ı Şeyh Müfid ve şâgirdân-ı vey**”, (İlm-i İmâm Mecmû'a-i Makâlât içinde), Kum: Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, 1388, s. 656.

¹²⁵ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 66,67; Şeyh Müfid **el-Fusûlü'l-muhtâr**, s. 113-114.

konulardaki her hangi bir meseleyi imâmlardan biri ancak Hz. Peygamberden tevarüs eden ilimle bilebilir.¹²⁶ Bununla birlikte Şeyh Müfid ile birlikte ilmü'l-imâm konusunun kapsamı meselesi bir sistem bütünlüğü içerisinde yeniden gündeme gelmiş ve Usûlî anlayışın Ahbârî gelenekten farklılaşmasını yansıtan önemli bir mesele olmuştur.

Şeyh Müfid, imâmlarda ilim sıfatının varlığını kabul etmesine ve imâmların bilgisinin kaynağının imâmlar silsilesi yoluyla Hz. Peygamber olduğunu söylemesine rağmen, imâmların bilgisinin her şeyi kuşatmasının söz konusu olmadığını iddia etmektedir.¹²⁷ Ayrıca imâmların insanların gönüllerinden geçeni ve gelecekte olacak bazı şeyleri bilmelerinin imâmet için şart ve vâcip olmadığını söyleyerek imâmların bilgisinin her şeyi kapsamasının akıl ve mantık açısından gerekli olmadığını belirtmiştir. Nitekim o, bazı aşırı gruplar hariç bütün İmâmiyye'nin benimsediğini söylediği kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “Hz. Muhammed soyundan gelen imâmların, insanların gönüllerinden geçeni ve olacak şeyleri bildiklerini söylemek onların imâmetleri için vâcip veya şart değildir. Ancak Allah, itaatleri sebebiyle bunu onlara lütfetmiş olabilir. Bu durum sem‘î açıdan gerekli olmakla birlikte aklî açıdan gerekli değildir.”¹²⁸

İmâmların gaybı bildiklerine dâir görüşe karşı çıkan Şeyh Müfid, gaybın bilgisinin sadece Allah'a ait olduğundan imâmların gaybı bildikleri şeklindeki söz ve haberlerin apaçık hata olduğunu söylemektedir. Ayrıca o, imâmların bütün sanat ve lisanlara vakıf olduğunu ifade eden birtakım haberlerin de geldiğini söylemekte ve bunun akıl ve kıyas yönünden zorunlu olmadığını ifade ederek oldukça temkinli bir tutum sergilemektedir. *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinde bu konuda Âl-i Muhammed'den olan imâmlardan imâmların bunları bildiğine dâir haberler geldiğini söyledikten sonra bunun akıl ve kıyas yönüyle vâcip olmadığını söylemekte ve bu tür haberlerle ilgili tereddüdünü şu şekilde açıklamaktadır: “Bu rivâyetler sahihse imâmlar bu bilgiye sahiptirler. Ancak ben

¹²⁶ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, **İhtiyâru ma‘rifeti’r-ricâl el-ma‘rûf bi ricâli’l-Keşşî**, thk., Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427, s. 447.

¹²⁷ Şeyh Müfid, **el-Emâlî**, (Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., Hüseyin Üstâdülî-Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 122, 236; a.mlf, **el-İhtisâs**, thk., Ali Ekber Gıfârî, Beyrut: Müessesetü'l-A‘lemî li'l-Matbu‘ât, 2009/1430, s. 269-71.

¹²⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 67; McDermott, **The Theology**, s. 110.

söz konusu rivâyetlerin sahihliği konusunda emin değilim”.¹²⁹ Bunların yanı sıra o, imâmların insanların sırrına vakıf olabileceklerini kabul etmediğini ifade ederek imâmların fikhî ve dünyevî konularda da şahitlerin ifadeleri doğrultusunda hüküm verebileceklerini söylemektedir.¹³⁰ O, imâmların hüküm verme konusundaki görüşünü şu şekilde izah etmektedir: “İmâmlar, şahitlerin ifadeleri doğrultusunda hüküm verebilecekleri gibi, kendi bilgileriyle de hüküm verebilirler. İmâm, şahidin şahitlikte bulunduğu hususun aksine bir durum olduğunu anlarsa, bu şahitliği iptal edebilir ve Allah’ın bildirdiğiyle hüküm verebilir. Buna göre imâma, olayların bâtinî hallerinin gizli kalması ve zâhirî hallerine göre hüküm vermesi –Allah katındaki hakikatin hilâfına da olsa- câizdir. Diğer taraftan, doğru şahit ile yalancıların farkını Allah’ın imâma göstermesi ve böylece onun işin hakikatine vakıf olması da mümkündür. Sonuçta bu işler, her halükarda sadece Allah’ın bilebileceği maslahat ve lütufla alakalıdır.”¹³¹ Anlaşıldığı üzere Şeyh Müfid, Ahbârî anlayışı temsil eden kuşatıcı bilgi anlayışını eleştirmiş ve konu ile alakalı Âl-i Muhammed’den nakledilen haberlerin sıhhati konusunda oldukça temkinli ve kuşkulu davranmıştır. İmâmların gaybı bildiğini ifade eden haberler konusunda da net ifadeler kullanarak bunun sadece Allah’a ait olduğunu söylemiştir. İmâmların bilgisinin sınırlı olduğu görüşünü dillendirerek kuşatıcı bir ilim anlayışının imâmet için şart ve vâcip olmadığını savunmuştur.¹³² Ayrıca imâmların fikhî ve dünyevî konularda kaynağı sadece gizemli özel imâm bilgisiyle değil bunun dışında objektif şahitlerin şهادetleri doğrultusunda hüküm verebileceklerini söylemesi oldukça önemli olan bir diğer husustur.

1.3.3. Sehvü’n-Nebî

Başta Şeyh Müfid olmak üzere Usûlî ulemânın Ahbârî âlimlere yönelttikleri eleştirilerin başında Hz. Peygamber’in sehvî meselesi gelmektedir. Esasen Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki tartışma konusu Hz. Peygamber’in sözleri noktasında olmayıp fiillerine

¹²⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 67.

¹³⁰ Şeyh Müfid *el-Fusûlü’l-muhtâr*, s. 113-114.

¹³¹ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 66.

¹³² Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 67.

yöneliktir. Başta Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) olmak üzere İmâmî âlimlerin hepsi Hz. Peygamber'in sözlerinde sehvin olmadığını kabul etmektedirler.¹³³ Usûlî ulemâ konuyu nübüvvet-imâmet ilişkisi bağlamında ve masûmiyet prensibi ekseninde ele almaktadırlar. Muhtemelen bunun önemli gerekçesi şudur: Risâlet öncesi ve sonrası dönemlerinde Hz. Peygamber'in hata yapması mümkün olduğu takdirde, aynı durum imâmlar için dahi söz konusu olmasını gerektirecek; bu da bir inanç doktrini olan imâmet anlayışının zedelenme ihtimalini ortaya çıkaracaktır. Bu yüzden Usûlî ulemâ, sehvü'n-nebî meselesi üzerinde özellikle durmaktadırlar.

Şeyh Sadûk (ö. 381/991) Hz. Peygamber'in fiillerinde sehvin olduğunu kabul etmekte ve acıkmak, yemek, uyumak, unutmak vb. fiillerin beşeri özellikler olduğunu ve bu noktada Hz. Peygamber'in diğer insanlardan her hangi bir farkının olmadığını söylemektedir. Hatta o, "Eğer namazda Peygamber'in yanılması câiz olsaydı tebliğde de yanılması câiz olurdu. Namaz ona farz olduğu gibi tebliğ de farzdır" diyen kimselerin Sehvü'n-nebî'yi inkâr eden Gulât ve Müfevvîza olduğunu söylemektedir. Ayrıca hocası Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. el-Velîd'in Hz. Peygamber'in unutarak hata ettiğini nefy etmenin aşırılığın ilk basamağı olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Öte yandan Şeyh Müfîd tarafından meçhul bir kişi olarak nitelendirilen "Zü'l-yedeyn"¹³⁴ lakaplı sahâbe hakkında bilgi veren Sadûk, bu kişinin Ebû Muhammed 'Umeyr b. Abdi Amr olduğunu da ilave etmektedir.¹³⁵

Şeyh Müfîd ise Şeyh Sadûk'un aksine Hz. Peygamber'in sözlerinin yanı sıra fiillerinde de herhangi bir yanılmanın söz konusu olmadığını kabul etmekte ve fiillerinde sehvi iddia eden ilk dönem Ahbârî âlimleri eleştirmektedir. Hatta o, Ahbârîler'in "*Sehvü'n-nebî*" konusunda delil olarak ileri sürdükleri "Zü'l-yedeyn" lakabıyla bilinen kişiden gelen rivâyeti değerlendirdiği '*Ademü sehvi'n-nebî*' başlıklı müstakil bir risâle telif

¹³³ Şeyh Müfîd, '**Ademü sehvi'n-nebî**, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Şeyh Müfîd içinde), nşr., Mehdî Necef, Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993/1414, (neşredenin önsözü), s. 3.

¹³⁴ Şeyh Müfîd, '**Ademü sehvi'n-nebî**, s. 31.

¹³⁵ Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî, **Men lâ yahdurühü'l-fakîh**, nşr., eş-Şeyh Hüseyin el-A'lemî, Beyrut: Müessetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 1986/1406, I, s. 249-250.

etmiştir. Dolayısıyla Şeyh Müfid, “sehvü’n-nebî” konusuna ayrı bir önem vermektedir ve Hz. Peygamber’in hayatı boyunca bilerek veya bilmeyerek her türlü günahtan korunmuş olduğu kanaatindedir. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir: “Allah’ın nebilerinin tamamı nübüvvetten önce ve sonra büyük günahlardan ve fâilini kınamayı gerektiren bütün küçük günahlardan korunmuşlardır. Fâilini kınamayı gerektirmeyen küçük günahları nübüvvetlerinden önce işlemeleri câizdir. Nübüvvetten sonra bilmeyerek dahi olsa küçük günah işlemleri ise imkânsızdır. Nebimiz Hz. Muhammed, Allah’ın onu yarattığı günden ruhunu kabzettiği güne kadar ne bilerek ne de bilmeyerek isyan etmiştir. Bilerek ve unutarak tek bir günah dahi işlememiştir. Bu konuda Kur’ân’da âyetler ve Âl-i Muhammed’den haberler gelmiştir. Bu, İmâmiyye’nin cumhûrunun görüşüdür. Mu‘tezile’nin tamamı ise bu konuda muhalif görüş belirtmişlerdir.”¹³⁶

Şeyh Müfid “Zü’l-yedeyn” lakabıyla bilinen kişiden gelen söz konusu haberi hem senet hem de metin açısından değerlendirmeye tabi tutmakta ve ilk olarak rivâyeti hadis kriterleri açısından değerlendirmektedir. Ona göre Nâsibîler ve mukallid Şîiler tarafından rivâyet edilen bu haber, haber-i vâhiddir; haber-i vâhid de kesin bilgi ifade etmediğinden onunla amel edilmez. Ayrıca Allah Teâlâ’nın din konusunda zan ile amel edilmesini¹³⁷ yasakladığını söyleyen Şeyh Müfid, bu tür haber-i vâhid yerine Hz. Peygamber’in sözlerinde olduğu gibi fiillerinde de ismet ve kemâli bildiren haberlerin dikkate alınmasının gerekliliğini ifade etmektedir.¹³⁸

Şeyh Müfid’e göre söz konusu rivâyet senet açısından incelendiğinde senette geçen ve Şeyh Sadûk tarafından ma’rûf¹³⁹ olarak nitelenen “Zü’l-yedeyn” lakaplı kişi aslında meçhul bir şahıstır. Zîra bu şahıs, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes’ûd ve Ebû Hureyre

¹³⁶ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-makâlât**, s. 62.

¹³⁷ “... Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmuyorlar ve temelsiz bir tahminden başka bir şeye de dayanmıyorlar.” En‘am, 6/116; “Onların çoğu sadece zanna uyuyor. Oysa zan hiçbir şekilde gerçek ve kesin bilginin yerini tutmaz...” Yûnus, 10/36.

¹³⁸ Şeyh Müfid, **‘Ademü sehvi’n-nebî**, s. 20-22.

¹³⁹ Şeyh Sadûk, **Men lâ yahdurühü’l-fakîh**, I, s. 250.

gibi bilinen bir sahâbe ise niçin rivâyet ettiği hususta tek başına kalmıştır.¹⁴⁰ Dolayısıyla varlığı meçhul bir kişiyi maruf olarak kabul edip, Hz. Peygamber'in hata ettiğinin iddia edilmesi söz konusu olamaz. Öte yandan Şeyh Müfid, rivâyeti metin tenkidi yönünden de ele almakta ve haberi rivâyet edenlerin yanılmanın meydana geldiği namazın vakti konusunda bile ihtilâf ettiklerini ve söz konusu ihtilâfın hadisin zayıflığına delil olup hüccetliğini düşürdüğünü söylemektedir.¹⁴¹ Ayrıca o, sehvü'n-nebî'yi kabul edenleri, mukallit, akılları noksan ve zayıf görüşlü kimseler olarak nitelendirmekte¹⁴² ve meseleye masûmiyet prensibi çerçevesinde yaklaşmaktadır. Zira Şeyh Müfid, ismetin Allah'ın kendi hüccetlerine yönelik *tevfik* ve *lütfu* olduğunu söylemekte ve ismet sıfatının masûm olanın zâtî özelliği olduğunu belirtmektedir.¹⁴³ Öte yandan o, masûmiyet açısından Hz. Peygamber ile imâmları aynı seviyede kabul etmekte ve imâmların masûmiyetini şu şekilde açıklamaktadır: “Nebilerin makâmını temsil eden imâmlar ahkâmın uygulanması, had cezâlarının infazı, şeriatın korunması ve insanların düzene sokulmasında nebilerin ismeti gibi masûmdurlar. Onlardan birinin din konusunda bir şeyde hata etmesi ve ahkâmdan bir şeyi unutması câiz değildir. Küçük bir topluluk hariç İmâmiyye'nin tamamının görüşü bu şekildedir.”¹⁴⁴

Bunlara ilave olarak masûmiyet açısından peygamberle eş değer tuttuğu imâmların niçin masûm olmaları gerektiği üzerinde durmaktadır. Nitekim imâmların masûm olmalarının gerekliliğini şu şekilde izah etmektedir: **a)** Eğer İmâmın “hatâ” yapması câiz olsa idi onun hatasını düzeltecek başka bir imâm olması gerekirdi. **b)** İmâm hata işlediğinde ya onu inkâr etmek gerekir ya da gerekmez. Eğer onu inkâr etmek gerekirse insanların nazarında konumu zayıflar. İnsanlar Ona tabi olmazlar. Oysaki imâmın tayininden maksat insanların ona tabi olmasıdır. Eğer onu hatalarından dolayı reddetmek gerekmezse bu durumda da kötülüklerden nehy etmenin gerekliliği düşmüş olur. Bu ise

¹⁴⁰ Şeyh Müfid, ‘Ademü sehvi’n-nebî, s. 31.

¹⁴¹ Şeyh Müfid, ‘Ademü sehvi’n-nebî, s. 22.

¹⁴² Şeyh Müfid, ‘Ademü sehvi’n-nebî, s. 32.

¹⁴³ Şeyh Müfid, **Tashîhu i’tikadâti’l-İmâmiyye**, (Silsiletü Müellifâti’ş-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), nşr., Hüseyin Dergâhi, Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414, s. 128.

¹⁴⁴ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-makâlât**, s. 65.

bâtıldır. c) İmâm şeriatın koruyucusudur. Eğer masûm olmamış olsaydı şeriatın ziyâde ve noksanlığı konusunda emin olunamazdı.¹⁴⁵

1.3.4. Haber-i Vâhid'in Bilgi Değeri

Haber-i vâhid konusu Usûlî ulemânın Ahbârîlere yönelttikleri eleştirilerinin temel noktasını oluşturmakta ve Usûlî düşüncenin Ahbârî anlayıştan farklılığını ortaya koyan meselelerin başında gelmektedir. Ahbârî ulemâ, itikat ve fıkha ait konuların izahında haber-i vâhid ile amel edilebilir olup olmadığını sorgulamak bir tarafa imâmlardan gelen herhangi bir haberin sıhhati konusunda bile şüphe ve tartışmaya yer vermeden kendilerine ulaşan rivâyetleri doğru kabul ederek meselelerin izahında kullanmışlardır.¹⁴⁶ Meselâ Şeyh Sadûk temel itikadî meseleleri izah ederken takip ettiği yöntemi ortaya koyduğu ve imâmlardan gelen haberlere bakış açısını yansıttığı *el-İ'tikâdât* adlı eserinde itikadî meselelerin izahında bile sadece imâmlardan gelen haberleri nakletmekle yetinmektedir. Nitekim o, söz konusu eserinde imâmlardan gelen haberler arasında hiçbir tenâkuzun olmadığını şu şekilde açıklamaktadır: “İmâmların ahbârı, anlamlarında tam uygunluk olması bakımından Allah'ın kitâbına muvâfıktırlar ve ona aykırı değildirler. İmâmlardan gelen haberler, Allah'ın vahyi yoluyla elde edilmiştir. Eğer Allah dışında bir varlıktan gelmiş olsaydılar birbiri arasında ihtilâflar söz konusu olurdu”.¹⁴⁷ Bu açıklamalarıyla o, imâmlardan gelen haberler arasında herhangi bir tenâkuzun olmadığını ve bu tür haberlerin asıl kaynağının vahiy olduğunu söyleyerek imâmların rivâyetlerinin sıhhati konusundaki tam güvenini ortaya koymaktadır.

Şeyh Müfid ise hocası Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ile ilk dönem Ahbârî geleneğe mensup diğer âlimleri ahbâr konusundaki tutumlarından dolayı eleştirmiş, hatta bu konu onlara karşı yönelttiği eleştirilerin odak noktasını oluşturmuştur. Nitekim Şeyh Müfid, doğru ile yanlış arasındaki ayrımı bilmeyen kişilerin hakikatte imâmlara ait olmayan

¹⁴⁵ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, s. 87-88.

¹⁴⁶ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 271-72.

¹⁴⁷ Şeyh Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 117; krş., Şeyh Sadûk, *Şii-İmâmiyyenin İnanç Esasları*, s. 140.

rivâyetleri onlara nispet ettiğini söylemekte¹⁴⁸ ve *ashâbü'l-hadîs*'i şu ifadelerle eleştirmektedir: “Onlar zayıf ve sağlam haberleri naklederler. Nakil konusunda bilinenle yetinmezler. Akıl yürüten araştırıp soruşturan kimseler değillerdir. Rivâyet ettikleri şeyler konusunda bir fikirleri yoktur ve tercihte de bulunmazlar. Haberleri karışıktır.”¹⁴⁹ Ona göre Ashâbü'l-hadisın kullandığı bu tür haberlerden sahih olanını zayıf olanından ayırmak, ancak usul konusundaki nazar ve nakledilen rivâyetin sıhhati ile ilgili doğru bilgiye ulaştıran akla itimat etmekle olur.¹⁵⁰ Bunun yanı sıra Şeyh Müfid, Şeyh Sadûk'un hadis nakletmedeki tutumunu “Ebû Ca'fer duyduğunu rivâyet etti, ezberlediğini nakletti ve bu hususta herhangi bir mesûliyet üstlenmedi”¹⁵¹ sözleriyle ortaya koymaktadır. Ayrıca hocasının naklettiği rivâyetlerle ilgili şunları ilave etmektedir: “İmâmın sözleri diğer yollardan sâbit olmadıkça Ebû Ca'fer'in rivâyet ettiklerinin hiç biriyle amel edilemez. Onlar âhâd haberlerdir, bu yüzden kesin bilgi ifade etmez, ayrıca o rivâyetler, kendilerinde sehiv ve hata olması mümkün olan kişilerden yapılmıştır.”¹⁵²

Öte yandan Şeyh Müfid haber-i vâhidin kesin ilim ifade etmediğini onunla amel edilemeyeceğini birçok kez dile getirmekte¹⁵³ ve bir kimsenin inanç konularında haber-i vâhid ile amel etmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Ancak o, haberi nakleden râvinin doğruluğuna delâlet eden başka bir beyânın sâbit olduğu durumun bunun dışında olduğunu ilave etmektedir.¹⁵⁴ Bunun yanı sıra o, kendisiyle ilim elde edilebilecek haberleri, mütevatir haber, doğru olduğuna dâir bir karine taşıyan haber-i vâhid ve ilim

¹⁴⁸ Şeyh Müfid, **Tashîhu i'tikadât**, s. 147.

¹⁴⁹ Şeyh Müfid, **el-Mesâilü's-sereviyye**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), thk., Sâib Abdulhamid, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 73.

¹⁵⁰ Şeyh Müfid, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s. 73; McDermott, **The Theology**, s. 298-299.

¹⁵¹ Şeyh Müfid, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s. 73.

¹⁵² Şeyh Müfid, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s. 72.

¹⁵³ Şeyh Müfid, **Tashîhu i'tikadât**, s. 124; a.mlf, **el-Mesâilü'l-ukberiyye**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., Ali Ekber el-Horasânî, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 52; a.mlf, **'Ademü sehvi'n-nebî**, s. 27.

¹⁵⁴ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 122.

ehlinin amel ettiği ancak isnadı mürsel olan haber şeklinde üçe ayrılmaktadır.¹⁵⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh Müfid güvenilirliğini destekleyen bir beyânın bulunduğu haber-i vâhidin kullanılabileceğini söylemekle birlikte haberi destekleyen bir delil sâbit olmadığı sürece onunla amel edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla o, haber-i vâhidin bilgi değeri taşıyıp taşımadığını sorgulamakta ve kayıtsız bir şekilde bu tür haberleri kabul eden Ahbârî düşüncenin temsilcilerini eleştirmektedir. Ayrıca bu konu onun Ahbârî düşünceye yönelttiği eleştirilerin kilit noktasını oluşturmaktadır.

1.3.5. Gaybet

Gaybet-i Kübrâ'nın 329/941 tarihinde başlamasıyla birlikte imâmın vazifelerinin kim tarafından yerine getirileceği meselesi İmâmiyye arasında ihtilâfa sebep olmuş, buna paralel olarak muhaliflerin Mehdî-yi Muntazar'ın varlığına ve gaybet doktrinine yönelik itirazları sâdir olmuştur. Küleynî'den sonra gaybet konusuna yeni bir açılım getirerek gaybet problemini çözmeye çalışan Nu'mânî, bu hususa dikkat çekmekte ve bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Şîa'nın hepsi, Hasan el-Askerî'nin halefî hakkında “O nerede, bu nasıl olur, ne zamana kadar gizli kalacak, ne kadar yaşayacak, şu anda seksen küsur yaşında mı olmalı?” gibi sorular soruyorlar. Onlardan bazıları onun öldüğünü kabul ederken, diğer bir kesim doğumunu dahi inkâr ediyor ve varlığını yok sayıyor ve onu kabul edenlerle alay ediyorlar. Bir başka kesim de bu süreyi uzun bulmaktalar.”¹⁵⁶

İmâmî ulemâ söz konusu problemleri bertaraf etmek ve gaybetin uzamasının sebeplerini izah etmek maksadıyla öncelikli olarak muhtemelen ortaya çıkan yeni duruma göre oluşturulmuş rivâyetlere¹⁵⁷ dayalı eserler kaleme almışlardır. Nitekim en-Nu'mânî'nin

¹⁵⁵ Şeyh Müfid, **et-Tezkire bi-usûli'l-fıkh**, thk., Mehdi Necef, nşr., el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfid, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 28.

¹⁵⁶ Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, **Kitâbü'l-gaybe**, thk., Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Mektebetü's-Sâdik, ts., s. 157.

¹⁵⁷ Böyle bir ifade kullanmamıza sevk eden en önemli kanıt, Hasan el-Askerî'nin muasırı ve on ikinci imâmın gaybete gittiği dönemde yaşamış olan Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/903) günümüze ulaşan *Besâirü'd-derecât* adlı eseridir. Söz konusu eserde, gaybet veya on iki imâmla ilgili herhangi bir rivayete yer verilmemiş olmasıdır. Ayrıca bkz. Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 147; Etan Kohlberg,

Kitâbü'l-gaybe'si dışında gaybetin başladığı ilk asırda konuyla ilgili şüpheleri ortadan kaldırmak amacıyla Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* adlı eseri telif etmiştir. Hatta Şeyh Sadûk eserin telif sebebi olarak on ikinci imâmın gaybetinin uzamasıyla İmâmî taraftarların içerisine düştükleri zihin bulanıklığını göstermektedir.¹⁵⁸ O eserinin baş kısmında sekizinci imâm Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/819) kabrini ziyaret ettikten sonra Nişabur şehrine uğradığını, orada Şiîlerin çoğunun gaybet konusunda şüpheye düştüklerini söylemektedir.¹⁵⁹ Ancak özellikle gaybetin uzamasını izah sadedinde ortaya konulan naklî deliller, meseleyi izah etmek bir yana artık yetersiz kalmaya başlamıştır.¹⁶⁰ Burada, Mu'tezilî anlayışa ait temel unsurları kullanarak oluşturduğu akılcı yaklaşımla söz konusu rivâyetlerin mantıkî geçerliliklerini ortaya koymaya çalışan Şeyh Müfîd'in erken dönem İmâmî ulemâdan farkı ortaya çıkmaktadır. O, itikadî konuların izahında Ahbârî âlimlerin öne sürdükleri birçok naklî haberin kabulünde onlarla mutabık kalsa da meseleleri sosyal realitelerden de faydalanarak akîlî yaklaşımlar çerçevesinde açıklamaya çalışarak, meselelerin izahında sadece rivâyetleri aktarmakla yetinen Ahbârî ulemâdan ayrılmıştır. Müfîd'in naklî haberleri kabul etmekle beraber izahında Ahbârî ulemâdan ayrıldığı konuların başında bir doktrin olarak benimsenen 'gaybet nazariyesi' gelmektedir.

Gaybet meselesi ile alakalı İmâmiyye'ye yöneltilen itirazların başında Muhammed el-Mehdî'nin varlığı ile ilgili itirazlar gelmektedir. Muhâlif Şiî grupların ve diğer mezhep

“İmamiyye'den İsnâşeriyye'ye”, çev., Cemil Hakyemez, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt, V, sy., 3, s. 289.

¹⁵⁸ Şeyh Sadûk'un yanısıra Ali b. Hüseyin el-Kummî'nin (ö. 329/941) imâmet ve gaybet konusunu ele aldığı eserinin başlığını *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre* şeklinde belirtmesi de İmâmî taraftarların yaşadıkları zihin karışıklığını vurgular bir diğer kanıttır. Ayrıca Kummî'nin (ö. 329/941) Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) sözü olarak aktardığı şu rivayet de bunun bir diğer kanıtıdır: “Sizin zamanınızda imâmınız gaybete girecektir. Onun gaybetiyle sizler işi ‘O öldü, helak oldu veya o bir vadidedir’ demeye kadar vardıracağınız ve sınanacaksınız. Müminler buna ağlayacak, denizin dalgalarında geminin yalpaladığı gibi yalpalayacaksınız...”¹⁵⁸ Bkz., Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre*, thk., Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum: 1404/1363, s. 125.

¹⁵⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, I, s. 2.

¹⁶⁰ Şiî-İmâmî gelenekte gaybet inancının naklî ve akîlî deliller ekseninde temellendirilmesi ile ilgili bkz., Feyza Doğruyol, *Şiî-İmâmî Gelenekte Gaybet İnancının Temellendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, 2014.

tarafklararının İmâmiyye'ye yöneltmiş olduklarđ itiraz şöyledir: İmâmiyye, Hasan el-Askerî'nin (. 260/874) gaybet vukû buluncaya kadar ailesinden, amca çocuklarından ve dostlarından gizlediği bir oğlunun varlığını kabul etmektedir. Ancak İmâmiyye'nin bu iddiasında diğer insanlar onlara iştirak etmemişlerdir.¹⁶¹ Muhalif şi gruplarđn ve diğer mezhep tarafklararının Muhammed el-Mehdî'nin varlığına yönelik bu kuşku ve itirazđ sosyal realitelerden hareketle ¹⁶² cevaplandırmaya alışan Müfid'e göre, Muhammed el-Mehdî'nin doğumunun tarafklararından ve diğer insanlardan gizlenmesi, rfn haricinde bir durum olmadığı gibi âdeten de muhâl bir durum değildir. Geçerli sebeplerden dolayı bu tür uygulamalar yöneticilerin evlatlarđ konusunda uygulanma gelmiştir. Muhtemel sebeplerden birisi, kişinin cariyesinden ocuk edinmesidir. Kişi bir takım endişelerden dolayı bu çocuğu eşinden ve dostlarından gizleyebilir. Hatta bu gizleme durumu, çocuğun gizlenmesindeki endişe ve korku ortadan kalkıncaya kadar devam edebilir. Nesebin tespiti ve mirastan hisse alınabilmesi için babanın ölüm anında bile çocuğunu aıklamasđ yeterlidir. Nitekim böylesi durumlar Fars, Rm ve Hint hkmdarlarđn hayatlarında vukû bulmuştur.¹⁶³

Mehdî'nin varlığı ile bir diğer önemli itiraz da, Hasan el-Askerî'nin annesine bıraktığı vasiyetinde bir oğlundan bahsetmemiş olmasđdır.¹⁶⁴ Söz konusu vasiyette Askerî'nin Kâim'i zikretmemesini Müfid, dönemin yöneticilerinden onun varlığını gizlemek istemesiyle izah etmektedir. Nitekim ona göre eğer vasiyette erkek evladından bahsetmiş olsaydı, Abbâsî yönetimi bir şekilde bu sırdan haberdar olacaktđ. Bu ise birtakım maslahatlara aykırı bir durumdur. Dolayısıyla Hasan el-Askerî'nin, varlığını insanlardan gizlediği bir oğlu olduğuna dâir İmâmiyye'nin görüşünü reddedenler, anlayıştan uzak, zekâ ve bilgiden yoksun kimselerdir.¹⁶⁵

¹⁶¹ şeyh Müfid, **el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-gaybe**, nşr., Fâris el-Hasn, (Silsiletü müellefâti'ř-şeyh el-Müfid içinde), Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, ss. 45.

¹⁶² Halil İbrahim Bulut, "**şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İncancđnđn Akfileşmesi**", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt, IX, sy., 1, s. 185.

¹⁶³ şeyh Müfid, **el-Mesâilü'l-'aşere**, s. 53-55.

¹⁶⁴ şeyh Müfid, **el-Mesâilü'l-'aşere**, s. 46; 69.

¹⁶⁵ şeyh Müfid, **el-Mesâilü'l-'aşere**, s. 69-70.

İmâmiyye'ye yöneltilen bir diğer itiraz da, gaybetteki İmâmın bu kadar uzun yaşamasının âdeten kabul edilebilir olmadığıdır.¹⁶⁶ Bu itirazın yersiz olduğunu söyleyen Müfîd, Mehdî-yi Muntazar'ın 260/874'ten 411/1020 tarihine kadar -yüz elli bir yıldır- gaybette olmasının garipsenecek bir şey olmadığı gibi âdeten de muhâl bir durum olmadığını söylemektedir. Öte yandan Şeyh Müfîd, söz konusu durumun örfen kabul edilebilir olduğunun ispatı sadedinde kaynaklarda/rivâyetlerde uzun yaşadıkları aktarılan kişilerin varlığını delil getirmiş ve bu bağlamda ilk etapta peygamberlerin kıssalarından örnekler vermiştir. Nitekim o, âlimlerin Hz. Âdem'in yaklaşık bin yıl yaşadığını belirttiklerini söyledikten sonra kavmini 950¹⁶⁷ sene boyunca hidayete davet eden ve risâlet öncesinde de uzun yıllar yaşamış olduğunu söylediği Hz. Nûh'un uzun ömürlü oluşunu Kur'ânî bir delil olarak zikretmiştir.¹⁶⁸ Ayrıca konuyu delillendirirken Lokmân b. Âd el-Kebîr¹⁶⁹, Rubey' b. Dubey',¹⁷⁰ el-Müstevgir b. Rebî'a,¹⁷¹ Eksem b. Sayfî el-Esedî,¹⁷² Dabîre b. Saîd,¹⁷³ Düreyd b. es-Sımme el-Cüşemî,¹⁷⁴ el-Hars b. Midâd el-Cürhümî¹⁷⁵ ve Selmân-ı Fârisî¹⁷⁶ gibi rivâyetlerde uzun ömürlü oldukları nakledilen şahısları örnek vermiştir. Dolayısıyla Şeyh Müfîd bu tür örnekler vererek muhaliflerin Mehdî-yi Muntazar'ın uzun ömürlü oluşu ile ilgili öne sürdükleri itirazların yersiz

¹⁶⁶ Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 91.

¹⁶⁷ Ankebût, 29/14.

¹⁶⁸ Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 93.

¹⁶⁹ Hızırdan sonra en uzun yaşayan kişi olup 3500 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 94.

¹⁷⁰ 340 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 94.

¹⁷¹ 333 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 97.

¹⁷² 380 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 97.

¹⁷³ 220 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 98.

¹⁷⁴ 200 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 100.

¹⁷⁵ 400 sene yaşamıştır. Bkz., Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 101.

¹⁷⁶ Şeyh Müfîd'e göre birçok âlim Selmân-ı Fârisî'nin Hz. İsa'yı görmüş olduğunu, daha sonra Hz. Peygamber'e yetiştiğini ve Hz. Ömer'in zamanına kadar yaşadığını iddia etmektedir. Bkz. Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-âşere**, s. 102.

olduğunu söylemektedir. Ona göre bir kimsenin uzun ömürlü olması, mevcut genel kabullere göre insanlara imkânsız gibi gözükse de tarihte hem peygamberlerden hem de diğer insanlardan örnekleri olması sebebiyle aslında muhtemel bir durumdur. İmâm Mehdî'nin gaybette uzun yaşamasının -tarihte örnekleri olduğundan- bu durum vâkıya mutabık olup yadırganacak bir durum değildir. Bu yüzden imâm Mehdî Muntazar'ın uzun ömürlü olmasına yönelik muhaliflerin itirazları yersizdir.

Muhammed el-Mehdî varlığı ve uzun yaşamı kadar insanların zihinlerini meşgul eden bir diğer husus da, imâmın ne zaman zuhûr edeceği meselesidir. Zîra bir taraftan gaybete dâir şüphelerin yok edilmesi için imâmın zuhûr etmesi gerektiği söylenirken diğer taraftan da Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) nakledilen bir hadis¹⁷⁷ delil gösterilerek Şî'lerin sayısının, hadiste belirtilenin çok daha üstünde olmasına rağmen İmâm-ı Muntazar'ın ortaya çıkmadığı dile getirilerek İmâmiyye'ye itiraz edilmiştir.¹⁷⁸

Söz konusu Ca'fer es-Sâdık hadisini kabul eden Müfid'e göre hadiste zikredilen sayıdan maksat sayısal çoğunluk olmayıp keyfiyettir. Keyfiyetin oluşabilmesi için her Şî'nin belirli vasıflara sahip olması gerekir. Bir Şî'de bulunması gerekli olan bu sıfatlar; cesâret, sabır, cihad konusunda samimiyet, âhireti dünyaya tercih etmek ve beden ve akıl sağlığıdır. Fakat bu sıfat ve vasıflara hâiz kişiler henüz mevcut değildir. Hadiste belirtilen sayı kadar kişide sözü edilen tüm vasıflar olduğunda ve gerekli şartlar oluştuğunda imâm bir an bile gaybette kalmayacak zuhûr edecektir.¹⁷⁹

Gerekli şartlar oluşmadığı için imâmın zuhûr etmediğini bu şekilde açıklayan Müfid, ayrıca imâmın zuhûr etmemesini maslahat ilkesiyle de açıklamıştır. Ona göre Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar, Mekke'de birçok işkencelere maruz kalmalarına rağmen müşriklere karşı silahlı mücadeleye teşebbüs etmemiş, maslahat gereği Müslümanların sadece Habeşistan'a hicret etmelerine izin verilmiştir. Bununla birlikte

¹⁷⁷ “İmam etrafında Bedir ehli kadar (313) bir topluluk toplandığında kılıçla zuhur etmek ona vacip olur”. Bkz. Şeyh Sadûk, **Kemâlü'd-dîn**, II, 654; Şeyh Müfid, **Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe**, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), nşr., 'Alâü Âl-i Ca'fer, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 11.

¹⁷⁸ Şeyh Müfid, **Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe**, s. 11.

¹⁷⁹ Şeyh Müfid, **Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe**, s. 12; a.mlf, **Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe**, s. 3-4.

Medine'ye hicretten sonra müşriklerle cihad edilmesine izin verilmiş ve Bedir savaşı yapılmış olmasına rağmen Hudeybiye'de tekrar maslahat gereği müşriklerle anlaşma yoluna gidilmiştir.¹⁸⁰ Bu tarihi sosyolojik verilerden hareketle Müfîd'e göre Hz. Peygamber'in uygulamaları bir maslahat çerçevesinde olduğundan İmâm-ı Muntazar'ın zuhûr etmemesi belirtilen gerekli şartlar oluşmadığı için maslahat gereği olabilir.

1.3.6. Bedâ

Sözlükte zuhûr etmek, ortaya çıkmak ve görünmek gibi anlamalarına gelen bedâ,¹⁸¹ terim olarak Allah'ın vukû bulacağını haber verdiği bir olayın ilk haber verdiği şeklinin haricinde meydana gelmesi olarak tanımlanabilir. Bu fikrin esas itibariyle İmâmiyye Şîasında belirgin hale gelmesi İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) büyük oğlu İsmail'in kendisinden önce ölmesi ve aynı şekilde Ali el-Hâdî'nin (ö. 254/868) halef tayin ettiği oğlu Muhammed'in babasından önce ölmesiyle ortaya çıkan imâmet krizini aşma çabalarının bir sonucudur. Zîra İsmail'in ve Muhammed'in durumları, imâmetin nass ve tayin ile gerçekleştiği inancıyla bağdaşmamakta ve imâmların otoritesini sarsmaktadır.¹⁸²

Söz konusu problemin makul çözümü gibi görünen bedâ anlayışı konusunda Şeyh Müfîd, görüşün kaynağı olarak masûm imâmlardan nakledilen haberlerin buna inanmayı gerekli kıldığı, yani bu konuda aklın değil naklin esas olduğu kanaatindedir.¹⁸³ Bu yüzden Şeyh Müfîd, geleneksel Şîî düşüncede kabul edilen bu fikre karşı çıkmak yerine bütün çaba ve gayretini bedâ fikrini daha anlaşılır hale getirmeye sarf etmiştir. O, böyle bir usul takip ederek bir taraftan Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî âlimlerin yönelttiği eleştirilere cevap verirken diğer taraftan da gâlî fırkalar tarafından benimsenen bedâ

¹⁸⁰ Şeyh Müfîd, **Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe**, s. 13-16.

¹⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü, çev., Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007, s. 180.

¹⁸² Mehmet Atalan, **Şîîliğin Farklılaşma Süreci**, s. 115-116; Mustafa Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri**, 2. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 79-80.

¹⁸³ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-makâlât**, s. 46; a.mlf, **Tashîhu i'tikadât**, s. 65.

telakkisini tashih yoluna gitmiştir.¹⁸⁴ Zîra Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile âlimleri bedâ anlayışının Allah’a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmeyi gerektirdiğini ileri sürerek Şîa’yı eleştirmektedirler.¹⁸⁵ Gâîlî fırkalar ise bedâyı bütünüyle kabul etmekte, Allah’ın olacağını ve olmayacağını bildiği her hususta görüş değiştirmesinin mümkün olduğunu iddia etmektedirler. Hatta kulların öğrendikleri durumlarda ve olamayacak olan şeylerde de bunu mümkün görmektedirler.¹⁸⁶

Yukarıda belirttiğimiz üzere Şeyh Müfid, bedâ fikrini daha anlaşılır kılmaya çalışmış ve meseleyi iki açıdan ele almıştır. Birincisine göre o, kelimenin anlamından hareketle açıklamalarda bulunmakta ve kelimenin asıl anlamının zuhûr etmek, ortaya çıkmak olduğunu söylemektedir.¹⁸⁷ Bu bağlamda “وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون”¹⁸⁸ ve

“وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون”¹⁸⁹ âyetlerini “bedâ”nın zuhûr anlamına geldiğine delil getirmektedir. Nitekim ona göre İmâmiyye’nin “بدا لله في كذا” şeklindeki görüşünün manası Allah Teâlâ’nın bir şeyi ortaya çıkarması, zâhir etmesidir; yoksa bedâ Allah’ın fikrinin değişmesi ve geçmişin düzeltilmesi, bir tasarruftan diğer bir tasarrufa geçmesi ve O’nun için gizli olan bir şeyin sonradan açıklığa kavuşması değildir.¹⁹⁰

Kelimenin anlamından hareketle bedâ fikrini bu şekilde açıklayan Şeyh Müfid, ayrıca nesih anlayışı çerçevesinden de konuyu ele almış ve ikisi arasında zâhiren bir farkın olduğunu söylemiştir. Nitekim o, nesih-bedâ ilişkisi bağlamında görüşünü şu şekilde

¹⁸⁴ Şeyh Müfid, **el-Mesâilü’l-ukberiyye**, s. 99-100.

¹⁸⁵ Ebu’l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât el-Mu‘tezilî, **Kitâbü’l-İntisâr ve’r-Redd ‘alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid**, thk., Nyberg, Kahire: Matbaatü Dâri’l-Kütübî’l-Mısıriyye, 1925, s. 127-128; el-Eş‘arî, **Makâlâtü’l-islâmiyyîn**, s. 49-50.

¹⁸⁶ el-Eş‘arî, **Makâlâtü’l-islâmiyyîn**, s. 49-50.

¹⁸⁷ Şeyh Müfid, **Tashîhu i’tikadât**, s. 65; a.mlf, **el-Mesâilü’l-ukberiyye**, s. 99.

¹⁸⁸ “...Halbuki (o gün) onlar için, Allah tarafından, hiç hesaba katmadıkları şeyler ortaya çıkmıştır.” Zümer, 39/47.

¹⁸⁹ “Onların kazandıkları kötülükler (o gün) açığa çıkmış, alaya aldıkları şey, kendilerini sarmıştır.” Zümer, 39/48.

¹⁹⁰ Şeyh Müfid, **Tashîhu i’tikadât**, s. 65-66; a.mlf, **el-Mesâilü’l-ukberiyye**, s. 100.

izah etmiştir: “Bedâ’nın manası, Müslümanların hepsinin nesih konusunda kabul ettikleri anlamdır. Bunun örneği, Allah’ın bir kimseyi zengin yaptıktan sonra fakir kılması, sağlıktan sonra hasta etmesi, dirilttikten sonra öldürmesi şeklindedir. Özellikle Ehl-i Adl’in, ameller sebebiyle ecel ve rızkın artması ve eksilmesini kabul etmesi böyledir. Bedâ kelimesinin Allah’a nispet edilmesine gelince ben buna sem’ vasıtasıyla ulaştım. Şayet bedâ konusunda sem’ gelmemiş olsaydı nasıl söylenmesi gerektiğinin câiz olup olmayacağından yola çıkarak onun sıhhatini bilebilirdim. Tıpkı eğer Allah’ın kızacağı, razı olacağı veya sevip hoşlanacağına dâir bir sem’ yoluyla bir nass gelmemiş olsaydı Allah hakkında böyle bir ifade kullanamayacağım gibi. Ben de aynen bunun gibi o (bedâ) konuda semi’/nass geldiğinden dolayı akılların reddetmeyeceği manalara ulaştım. Benimle diğer Müslümanlar arasında bu konuda bir ayrılık yoktur. Onlardan bana muhalefet edecek kişi ancak lafız konusunda muhalefet eder, başka bir hususta değil: Her ne kadar eksik de olsa Allah’a bedâ lafzını isnat etmedeki delilimi izah ettim.”¹⁹¹

Şeyh Müfid bedâ konusundaki açıklamaları ile öncelikli olarak muhaliflerin İmâmiyye mensuplarına yönelttikleri itirazlara cevap vermeye çalışmıştır. Öte yandan Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu İsmail ile ilgili söylediği “*Allah’a İsmail’in işinde olduğu kadar başka bir işte bedâ olmadı*” rivâyetini de¹⁹² Allah’ın fikrinde/ilminde değişmenin söz konusu olmadığını söyleyerek kelimenin köken anlamı doğrultusunda “yeni bir durum zâhir olmadığı” şeklinde izah etmiştir.¹⁹³

¹⁹¹ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-makâlât**, s. 80.

¹⁹² Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, thk., es-Seyyîd Hâşim el-Hüseyn et-Terânî, Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts., s. 336.

¹⁹³ Şeyh Müfid, **el-Mesâilü’l-ukberiyye**, s. 100.

BÖLÜM 2: ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

2.1. Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel ve Siyasî Ortam

2.1.1. Siyasî ve Sosyal Ortam

İslâm dünyasında hicri dördüncü ve beşinci asırlar, siyasî hareketlilik kadar İslâm düşüncesi ve medeniyeti açısından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu dönem içerisinde İslâm dünyasının hemen hemen bütün önemli merkezlerine Şîîler hâkim olmuştur. Şîîlerin siyasî sahadaki bu başarısı, ilmî ve kültürel alanlarda da kendini göstermiş ve Şîî toplumun sosyo-kültürel alanlarda kendi varlıklarını ortaya koydukları bir hareketliliğe şahit olmuştur. Öte yandan bu tarihe kadar düşünce sistemleri olarak nitelendirebileceğimiz İslâm fırkaları teşekkül etmiş; fırkalar, ayırt edici fikirleri ile tanımlanır hale gelmiş ve bu doğrultuda temel kaynak eserler telif edilmiştir. Bu itibarla Şerîf el-Murtazâ'nın hayatı ve fikirleri konusuna geçmeden önce yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ve siyasî ortamına değinmek önem arz etmektedir.

Abbâsî halifeleri hicri üçüncü asrın sonlarına kadar güç ve iktidarı ellerinde bulundurmuşlardır. Ancak bu dönemden sonra Abbâsî devleti ve halifeleri, varlıklarını devam ettirmekle beraber siyasî yönetim ve güç farklı bölgelerdeki hanedanlıkların eline geçmiştir. Hicri dördüncü asrın ortalarında ise Abbâsî devleti, Bağdat dâhil olmak üzere halife tarafından iktidarları tanınmak zorunda kalınan çeşitli hanedanlıklar arasında paylaşılmıştır. Abbâsî devleti (132-656/750-1258) topraklarının çeşitli emirlikler/hanedanlıklar arasında paylaşıldığı bu dönemde karşılaşılan en önemli olay, hilâfet merkezi Bağdat'ın Büveyhîler tarafından ele geçirilmiş olmasıdır. Şüphesiz Sünnî bir devlet olan Abbâsîlerin başkenti Bağdat'ın ve diğer birçok bölgenin Şîî emirler tarafından ele geçirilmesinin İslâm mezhepleri tarihi açısından büyük önemi vardır. İmâmetin Ali oğullarının hakkı olduğunu savunan Şîî grup ve fırkalar, siyasî ve dinî talepleri doğrultusunda zâlim ve gâsıb yönetimler olarak gördükleri Emevî ve Abbâsî idarelerine karşı birçok siyasî-dinî içerikli başkaldırılarda bulunmuşlarsa da İdrîsîler hâricinde (169-375/786-985) bu isyan girişimleri hicri dördüncü yüzyılın başlarına kadar dikkate değer bir başarıyla sonuçlanmamıştır. Bununla birlikte siyasî, askerî, iktisadî, sosyal ve dinî sebeplerle Abbâsî idaresinin güç kaybetmeye başlaması

sonucunda Şîi emirlikler bölgelerindeki yönetimi ele geçirmişlerdir. Bu açıdan bir taraftan Büveyhîler diğer taraftan Fâtîmîler ile Zeydîler ve hatta birçok bölgede tezahür eden diğer Şîi emirlikler, siyasî, dinî ve kültürel hayatta belirleyici olmuşlardır. Bundan dolayı söz konusu dönem bazı araştırmacılar tarafından “Şîi yüzyılı” olarak adlandırılmıştır.¹⁹⁴

Hicri dördüncü asır itibariyle Abbâsî topraklarında teşekkül etmiş olan hanedanlıkların en önemlisi Büveyhîler’dir. Söz konusu hanedanlığın asıl önemi, 334/945 yılında halife Müstekfî-Billâh (333-334/944-946) döneminde hilâfet merkezi Bağdat’a girmiş olmaları ve bir asrı geçen bir süre (334-447) hilâfet merkezinin ve Irak’ın doğu eyaletlerinin fiilen idaresini yürütmelerinden kaynaklanmaktadır. Büveyhîler’in Bağdat’ı ele geçirmesi ile birlikte zaten bölgesel idareler üzerinde iktidarını kaybetmiş bulunan halifelerin bundan sonraki dönemlerde otoriteleri iyice zayıflamıştır. Öyle ki Büveyhî emirleri rahatlıkla halifeleri azledip, yerine başka birini halife olarak atayabilmişlerdir.¹⁹⁵ Hatta bizzat Büveyhî emiri Muizzüddeve (334-356/945-967) tarafından Abbâsî hilâfeti ilga edilip yerine Şîi hilâfet kurma düşüncesi bile dile getirilebilmiştir.¹⁹⁶ Ancak bu fikir Şîi siyaset düşüncesiyle paralellik arz etmiş olmasına rağmen bir takım siyasî sebeplerden dolayı kabul görmemiştir.¹⁹⁷ Bunun yerine etkinlik ve hâkimiyet alanı iyice daraltılmış olan Sünnî Abbâsî hilâfetinin devam etmesine göz

¹⁹⁴ Marshall G. S. Hodgson, **İslâm’ın Serüveni**, çev., Alp Eker ve diğerleri, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, II, s. 38; Momen, **Shi’i Islam**, s. 82.

¹⁹⁵ İbnü’l-Esîr bu durumdan şu şekilde bahsetmektedir: “Muizzüddeve’nin Bağdat’a gelmesinden sonra halifelik gittikçe zayıflamış ve halifenin hiçbir fonksiyonu kalmamıştı. Onlara bazen başvurulur ve bazı şeyler danışılır ve yine arzu edilenler yapılırdı. Buna rağmen yine halkın halifelere hürmeti vardı. Muizzüddeve’nin zamanında ise bu hürmet ve saygı hemen hemen tümüyle azalmış ve halifelerin yönetimde hiçbir fonksiyonları kalmamıştır. Artık halifenin bir veziri yoktu. Sadece işlerini yürüten bir kâtibî vardı.” İbnü’l-Esîr Ebü’l-Hasan Ali b. Ebî Muhammed el-Cezerî, **el-Kâmil fi’t-târih**, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987, VII, s. 207-208; Krş., İbnü’l-Esîr, **İslâm Tarihi: el-Kâmi’l-fi’t-tarih**, trc., Ahmet Ağırakça ve diğerleri, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008, VII, s. 111.

¹⁹⁶ İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târih**, VII, s. 208.

¹⁹⁷ Büveyhî emirlerin Şîi hilâfet kurma düşüncelerinden vazgeçmelerinin altında yatan tarihi sebepler hakkında detaylı bilgi için bkz., Ahmet Güner, **Büveyhîler’in Şîi-Sünnî Siyâseti**, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999, s. 21-48; H.A.R, Gibb, “**Abbâsîler’in İlk Döneminde Yönetim ve İslâm -İslâm’ın Siyasi Çöküşü**”, çev., Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy., 3, s. 489-500.

yumulmuştur. Büveyhîlerin böyle bir tutum sergilemelerindeki en önemli amaç muhtemelen hem kendi hâkimiyet sahalarında etkinliklerini devam ettirmek hem de devlet içindeki Sünnîler ile diğer Müslüman devletler nezdinde itibar sağlamaktır.¹⁹⁸

Sünnî Abbâsî yönetim merkezi Bağdat'ın Büveyhîlerin şahsında Şîî bir hanedanın¹⁹⁹ eline geçmiş olması, sadece siyasî açıdan değil, sosyo-kültürel açıdan da önemli değişim ve dönüşümün önünü açmıştır. Muizzüddeve'nin (ö. 356/967) Bağdat'a girmesiyle en önemli değişiklik Şîî toplumda meydana gelmiştir. Büveyhîler öncesi dönemde Şîîlerin Bağdat'ta Kerh Mahallesi dışında yoğun olarak yaşadıkları bir mevki yokken bu tarihten itibaren sosyal hayatta söz sahibi olma yönünden durum lehlerine gelişmiş ve dinî inançları ile ilgili faaliyetleri herhangi bir engellemeyle karşılaşmaksızın sosyal hayata taşıyıp, pratiğe yansıtma fırsatı yakalamışlardır.²⁰⁰ Şîî uygulamalarının sosyal hayata yansımalarının örneklerini oluşturan “Sebbü's-Sahâbe”, “Aşûre merasimi” ve “Gadîr-i Hum bayramı” gibi Şîî uygulamalar, 351/962 tarihine kadar bir gövde gösterisi şeklinde icra edilmezken, bu tarihten itibaren görkemli bir şekilde uygulamaya konmuş ve bir nevi resmiyet kazanmıştır.

Şîîler daha önceki dönemlerde yasak olan sahâbeye lanet ve onları kötüleme içerikli ifadeleri cami duvarlarına²⁰¹ yazmak suretiyle kendilerine tanınan bu serbestlik

¹⁹⁸ Metin Bozkuş, **Büveyhîler ve Şîîlik**, Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003, s. 107-117; Erdoğan Merçil, “**Büveyhîler**”, *DİA.*, VI, s. 497.

¹⁹⁹ Aslen Deylem bölgesine mensup olan Büveyhîler, siyâset sahnesine çıkmalarının ardından Deylem bölgesinde Zeydî, Bağdat'a geldikten sonra İmâmî Şîîliğine mensup oldukları ileri sürülmektedir. Ancak Büveyhîlerin genel mezhebi eğilimlerini belirli bir mezhebin temsilcisi olmaktan ziyade siyaseti önceleyen bir politik anlayışın temsilcileri olarak görülebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Bozkuş, **Büveyhîler**, s., 100-102; Muharrem Akoğlu, “**Büveyhîler'in, Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine**”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, cilt, VII, sy., XVII, s. 128-132; Ahmet Güner, “**Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik**”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy., 12, s. 49-52.

²⁰⁰ Ahmet Güner, “**Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar**”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (07-08-09 Kasım 2008)*, 2011, I, s. 158.

²⁰¹ Hicri 351/962 yılında meydana gelen olayları anlatırken bu konuya değinen İbnü'l-Esir, Muizzüddeve'nin emriyle Şîîlerin şehirdeki camilerin duvarlarına şu ifadeleri yazdıklarını söylemektedir: “Allah Muaviye b. Ebî Süfyan'a lanet etsin; Fatıma'dan Fedek arazisini gaspedene lanet etsin, Allah Hasan'ın, dedesi yanına defnedilmesine izin vermeyene lanet etsin, Allah Ebû Zer'i sürgüne gönderene

ortamından yararlanmışlardır. Ayrıca Muizzüddeve'nin emriyle 352/963 yılından itibaren 10 Muharrem resmi bir mâtem ve anma günü olarak kabul edilirken, 18 Zilhicce de bir sevinç ve ferah günü olarak Gadîr-i Hum bayramı adıyla kutlanmaya başlanmıştır.²⁰²

Şîî zümreler toplumsal hayatta kendilerini etkin bir şekilde ifade etmelerine karşın, bu uygulamalara bir tür tepki olarak Sünnî toplum da bir takım etkinlikler ile sembolik uygulamalar ihdas etmiştir. Bir kısım Sünnîler tarafından 389/999 yılından itibaren Aşûre gününe mukabil Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72/691) katledilme gününü mâtem günü; Ğadîr-i Hum törenlerine karşılık da Hz. Ebu Bekir'in Hz. Peygamber ile birlikte mağaraya sığındıkları gün, "Ğâr Bayramı" olarak kutlanmaya başlanmıştır.²⁰³ Şîîler ve Sünnîler tarafından icra edilen ve karşılıklı bir gövde gösterisi haline gelen bu ritüeller, güvenlik gerekçesi ile yasaklandığı yıllar dışında Büveyhîler dönemi boyunca icra edilmeye devam etmiş²⁰⁴ ancak bu durum, toplumda Şîî-Sünnî ayrışmasına ve bir çatışma ortamının yaşanmasına sebep olmuştur. Bu itibarla arka planı Muizzüddeve'nin uygulamaları ile şekillenen Sünnî-Şîî ayrışması, dönemin en belirgin toplumsal yönlerinden birini oluşturmaktadır. Nitekim kaynaklarda 348/959, 353/964, 363/973, 389/998, 392/1002, 406/1015 ve 408/1017 yıllarında Sünnîler ile Şîîler arasında ciddi çatışmaların yaşandığı bildirilmektedir.²⁰⁵

Büveyhîler döneminde Şîîlerin sosyal statü açısından önemli bir diğer kazanımları "nakîblik" kurumunda olmuştur. Büveyhî öncesi dönemde nikâbet kurumu içerisinde

lanet etsin ve Allah Abbas'ı şûradan çıkarana lanet etsin;" Bkz., İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VII, s. 275.

²⁰² İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VII, s. 280; İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997/1418, XV, s., 261; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VII, s. 280.

²⁰³ Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem**, thk., Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992, XV, s. 14.

²⁰⁴ Güner, **Büveyhiler'in Şîî-Sünnî Siyâseti**, s. 231.

²⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XIV, s. 118, 155, 227; XV, s. 14, 33, 111, 125.

hem Hz. Ali'nin soyuna ait "Tâlibî nikâbeti" hem de Hz. Abbâs'ın soyuna ait "Abbâsî nikâbeti" birlikte yürütülürken²⁰⁶ Büveyhîler ile birlikte nikâbet kurumu Tâlibî ve Abbâsî olarak birbirinden ayrılmıştır.²⁰⁷ Hatta Abbâsîler döneminde Abbâsî nakîbleri baş nakîb olarak tayin edilirken, Büveyhîler döneminde durum tersine dönmüş ve Tâlibî nakîbleri baş nakîb olarak görev üstlenmişlerdir. Bu dönemde Tâlibî nakîbi olarak ön plana çıkanlar arasında İmâmî Mûsâ oğullarına mensup Hüseyin b. Ebû Ahmed (ö. 400/1009-1010) ve iki oğlu Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) vardır.

2.1.2. İlmî ve Kültürel Ortam

Şerîf el-Murtazâ'nın yaşadığı dönem, ilmî ve kültürel ortam açısından da incelendiğinde oldukça ehemmiyet arz eden bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Abbâsî idaresinin zayıflamasıyla birlikte hilâfet merkezi dâhil olmak üzere çeşitli bölgelerde yerel emirlikler ve hanedanlıkların kurulmuş olması, her ne kadar siyasî bütünlüğün yoksunluğunu gösterse de ilmî faaliyetlerin zirveye ulaşmasına ve hatta sonraki asırlardaki ilmî ve fikrî faaliyetlerin gidişatının belirlenmesine aracı olmuştur. Çeşitli bölgelerde kurulan hanedanlıklara başkentlik yapmış olan yerleşim yerleri, siyasî merkezler olmanın yanı sıra birer ilim ve kültür havzası haline gelmişlerdir. Dolayısıyla bu dönem, siyasî otorite açısından İslâm dünyasında genel bir çözülmeyi ifade etmekle birlikte İslâm fırkaları arasında artan ilmî mücadelelerin yaşandığı²⁰⁸ ve her bir fırkaya ait önemli kaynak eserlerin telif edildiği bir dönem olmuştur.

Hilâfet merkezi olması hasebiyle entelektüel faaliyetlerin merkezi konumundaki Bağdat,²⁰⁹ Büveyhîlerin sağladığı imkânlarla birlikte muhtelif fırkalara mensup pek çok âlimin ikamet ettiği ve düşüncelerini çeşitli ilim meclislerinde rahatlıkla dile

²⁰⁶ Gülgün Uyar, *Ehl-i Beytin İzinde Nakiblik*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009, s. 118.

²⁰⁷ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, s. 37.

²⁰⁸ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi*, trc., İsmail Yiğit vd., İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992, IV, s. 271-279.

²⁰⁹ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev., Salih Şaban, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013; s. 86.

getirebildikleri bir ilim ve kültür şehri haline gelmiştir. Bağdat'ta böyle bir kültürel ortamın oluşmasının arka planında Büveyhîlerin devlet yönetiminde ilim ve edebiyata düşkün şahısların bulunması veya bizzat bunlarla meşgul olan yöneticilere yönetimde yer vermeleri, bunların yanı sıra da Büveyhî emir ve devlet adamlarının farklı fikir ve görüşlere karşı olabildiğince hoşgörülü bir tutum takınmaları yer almaktadır.²¹⁰ Büveyhîlerin sağladığı imkânlar neticesinde Bağdat, camiler, saraylar ve ilim meclisleri gibi ortamlarda çeşitli ilmî tartışmaların yapıldığı ve bunun neticesinde önemli eserlerin ortaya konulduğu bir yerleşim yeri haline gelmiştir.²¹¹ Örneğin Adudüdevle'nin (367-372/978-983) ilim adamlarına sağladığı imkânlar ile ilgili İbn Miskeveyh'in vermiş olduğu şu bilgiler Bağdat'taki kültürel ortamı açıklar niteliktedir: “Fıkıhçılara, müfessirlere, kelâmcılara, hadisçilere, nesep bilginlerine, şairlere, nahivcilere, edebiyatçılara, tabiplere, müneccimlere, matematikçilere ve hendese âlimlerine maaş bağlandı. Adudüdevle, alanlarında ihtisas sahibi olanlara ve felsefecilere sarayındaki meclisine yakın bir yerde bulunan bir mekân tahsis etti. Böylece onlar burada toplumun aşağı kesiminden cahil kimselerin baskı ve saldırılarından emin olarak karşılıklı görüşme ve ilmi tartışma yapma imkânına kavuştular. Ayrıca kendilerine maaş bağlandı ve çeşitli yardımlar yapıldı. Böylece bu ilimler ölü iken hayat buldular.”²¹²

Dönemin sağladığı kültürel ortama İslâm mezhepleri açısından bakılacak olursa bir diğer önemli tablo ile karşılaşılmaktadır. Bu dönemde İslâm mezheplerinin görüşleri nihai noktaya ulaşmış olup kendi mezhepleri açısından köşe taşı olarak kabul edilebilecek âlimler²¹³ mezhebî eğilimleri doğrultusunda temel metinleri ortaya

²¹⁰ Güner, “Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, s. 160-162.

²¹¹ Mafizullah Kabir, *The Buwahis Dynasty of Baghdad*, Calcutta: Iran Society, 1964, s. 168-185.

²¹² Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakûb İbn Miskeveyh, *el-Kısmu'l-ahîr min kitâbi Tecâribi'l-ümem*, nşr., H.F. Amedroz, D. S. Morgoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* (içinde), London, 1921, II, 408. Ayrıca bkz., Ahmet Güner, *Büveyhiler'den Adudu'-Devle ve Dönemi (338-372/949-983)*, 1992, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 183.

²¹³ Söz konusu dönemde mezhebî eğilimleri doğrultusunda eser ortaya koyan önemli âlimler arasında Şeyh Sadûk, (ö. 381/991-2), Bakıllânî (ö. 403/1013), Şeyh Müfid (ö. 413/1032), Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Ebû İshak el-İsferayînî (ö.418/1027), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) gibi önemli sîmâlar vardır.

koymuşlardır. Öte yandan söz konusu dönem Şîî-İmâmî düşünce açısından çok daha ayrı bir önemi hâizdir. İmâmî âlimler, hemen hemen mezhebe ait tüm ana metinlerin yazımını bu dönemde gerçekleştirmişlerdir. Hatta Küleynî'nin (ö. 329/941), *el-Kâfi* adlı eseri hariç temel Şîî hadis külliyyatını oluşturan Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*'i, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm* ile bunun ihtisarı mahiyetindeki *el-İstibsâr* adlı eserleri bu dönemde telif edilmiştir.

Sonuç olarak Şerîf el-Murtazâ'nın yaşamış olduğu hicri dördüncü ve beşinci asır iki farklı açıdan değerlendirilebilir. Döneme siyasî ve sosyal tarih açısından bakıldığında çalkantıların ve karmaşanın hâkim olduğu, çeşitli sosyal hâdiselerin yaşandığı, merkezi otoritenin hâkimiyetini kaybettiği ve yerel yönetimlerin ortaya çıktığı bir tabloyla karşılaşılmaktadır. Öte yandan aynı dönem kültürel ve ilmî faaliyetler perspektifinden değerlendirildiğinde ise bu asır, siyasî ve sosyal hâdiselerin aksine çok daha farklı bir portre ortaya koymaktadır. Zîra bu dönemde İslâm düşünce tarihine yön veren sîmalar yetişmiş ve İslam düşüncesine ilişkin önemli pek çok eser telif edilmiştir.

2.2. Şerîf el-Murtazâ'nın Hayatı

2.2.1. Doğumu ve Nesebi

Şeyh Müfid'den sonra İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ'nın asıl adı, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. Mûsâ b. İbrahim b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib; künyesi ise Ebü'l-Kâsım'dır. 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuş olup isim ve künyesinden ziyâde Şerîf el-Murtazâ lakabıyla meşhur olmuştur.²¹⁴ Baba ve anne tarafından imâmların neslinden

²¹⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 259; Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, s. 165; Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ fî fihristi kütübî's-şî'a ve esmai'l-musannifin minhüm kadîmen ve hadîsen*, nşr., Abbas İkbâl, Tahran: Matba'atü'l-Ferdin, 1353/1934, s. 62; Mirza Abdullah Efendi el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ ve hiyâzü'l-fudelâ*, thk., es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Kum: Matba'atü'l-Hayyâm, 1401, IV, s. 14; Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icazât ve terâcimü ricâli'l-hadîs*, thk., Seyyid Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Bahreyn: Mektebetü'l-Fahravî, 2008, s. 302. Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, IV, s. 284; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk., Doktor İhsan Abbas, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993, s. 1728; Ebü'l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ala enbâhi'n-nühât*, thk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1986/1406. II, s. 250; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk., İhsan Abbas, Beyrut:

olan Şerîf el-Murtazâ, baba tarafından Mûsâ Kazım'ın torunlarından; anne tarafından ise Ali b. Hüseyin'in ikinci oğlunun neslinden Taberistan ve Gilân'ın doğu bölgelerine hâkim olan meşhur Nâsîru'l-Hakk'ın (ö. yaklaşık 304 /916) torunlarındandır. Nitekim Şerîf el-Murtazâ, Nâsîr Kebîr'in fıkha dâir yazmış olduğu eserine şerh/eleştiri niteliğinde yazmış olduğu *en-Nâsiriyyât* adlı eserinin mukaddimesinde bu hususa dikkat çekmekte ve Nâsîru'l-Hakk'ın anne tarafından dedesi olduğunu belirtmektedir. Şerîf el-Murtazâ'nın kendi ifadesine göre anne tarafından Hz. Ali'ye kadar uzanan silsilesi şu şekildedir: “Fâtıma binti Ebî Muhammed el-Hasan/el-Hüseyin (Nâsîr es-Sağîr) b. Ahmed b. Ebî Muhammed el-Hasan/el-Hüseyin (en-Nâsîr el-Kebîr) Ali b. Ömer el-Eşref b. Ali es-Seccâd Zeynelâbidîn b. el-Hüseyin es-Sıbt b. Ali b. Ebî Tâlib” şeklindedir.²¹⁵

Baba tarafından Mûsâ Kazım'ın (ö. 183/799) soyundan gelen Şerîf el-Murtazâ'nın ailesi aslen Basra kökenli olup²¹⁶ Bağdat'ta ikamet eden Mûsâ oğullarına mensuptur. Babası Hüseyin b. Mûsâ (ö. 400/1009-1010)²¹⁷ Tâlibî nakîbi olarak birkaç kez atanıp sonra azledilmiş olmasına rağmen²¹⁸ toplamda yirmi yılı aşkın bir süre nakîblik yapmıştır. Babası, ilk defa Muizzüddevle zamanında 354/965 senesinde²¹⁹ bu göreve tayin edilmiş, görevini 360/971 veya 362/973 senesine kadar devam ettirmiştir.²²⁰ Daha sonra belirli

Dâru Sâdir, 1978/1398. III, s. 316; Fuat Sezgin, **Târihü't-türasi'l-arabî**, çev., Mahmûd Fevzi Hicâzî, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991/1411, II, 4. Kısım, s. 191.

²¹⁵ Şerîf el-Murtazâ, **en-Nâsiriyyât**, thk., Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-ilmîyye, Tahran: Râbitatu's-sakâfe ve'l-alâkâti'l-İslâmiyye, 1417/1997. s. 62; S. Waheed Akhtar, **Early Shiite Imamiyyah Thinkers**, New Delhi: Ashish Publishing House, 1988, s. 124.

²¹⁶ Ebü's-Safâ Selâhaddîn Halîl b. Aybeg b. Abdullah es-Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, thk., Ahmed el-Arnâut, Türki Mustafa, Beyrut: Darü'l-İhyâ Tûrâsi'l-Arabî, 1420, XIII, s. 49.

²¹⁷ Babasının cenaze namazını kendisi kıldırarak Şerîf el-Murtazâ, babasının ardından ona bir mersiye de kaleme almıştır. Bkz., İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 72; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s., 529-530; krş., İbn Kesîr, **Büyük İslâm Tarihi**, trc., Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995, XII, s. 46.

²¹⁸ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s. 529.

²¹⁹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XIV, s. 161.

²²⁰ Uyar, **Nakiblik**, s. 206-207.

sürelerle (364-369; 380-384; 394-400)²²¹ yeniden nakîbliğe tayin edilen Hüseyin el-Mûsevî, Bahâüddeve (379-403/989-1012) tarafından özellikle 394/1003 tarihindeki atanmasında diğer görevlerinin yanı sıra Kâdilkudât olarak da tayin edilmiştir. Fakat bu son görevi Halife Kâdir-Billâh'ın hükmü altında olduğundan büyük tepkiye neden olmuş ve bundan dolayı bu görevden alınmıştır.²²²

Hüseyin b. Mûsâ'nın siyasî iktidarlarla iç içe olmayı gerektiren böylesi önemli bir görevi kabul etmesi, meşrû olmayan bir iktidardan görev almayı reddeden geleneksel Şîî siyaset anlayışının aksine uzlaşmacı bir tutum sergilediğinin özellikle de gâsıb olarak kabul edilen Abbâsî iktidarı ile uyumlu bir siyaset sürdürdüğünün açık bir göstergesi kabul edilebilir. Öte yandan bu tutumu Mûsâ oğullarının hem Bağdat'taki konumlarını sağlamlaştırmış hem de oğulları Şerîf el-Murtazâ ve Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) siyasî iktidarlarla daha rahat ilişki kurmalarına imkân sağlamıştır. Şerîf el-Murtazâ'nın kardeşi Şerîf er-Radî de babası gibi toplumsal görevleri yanında yaşadığı dönemde özellikle Arap dili ve edebiyatı sahasında İslâm kültürüne önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim Şerîf er-Radî'nin en önemli eseri Hz. Ali'ye isnat edilen söz, hutbe ve mektupları derlediği *Nehcü'l-Belâğâ*²²³ adlı eseridir.²²⁴ Edebiyat ve şiir sahasındaki yetkinliğinden dolayı "Ehl-i Beyt'in şairi" kabul edilen Şerîf er-Râdî'yi, Hâtib el-Bağdâdî, Kureys'in en büyük şairi olarak nitelendirmektedir.²²⁵

2.2.2. Lakapları

Şerîf el-Murtazâ hakkında bilgi veren kaynaklar onun "Alemü'l-Hüdâ, el-Murtazâ, Zü'l-Mecdeyn, es-Semânîn" gibi lakaplarla isimlendirildiğini ve özellikle de el-Murtazâ/Şerîf el-Murtazâ lakabıyla meşhur olduğunu belirtmektedirler. Nitekim tespit

²²¹ Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology*, s. 16.

²²² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 42.

²²³ Nehcü'l-Belâğâ'nın Şerîf er-Radî'ye aidiyeti ve eserde yer alan metinlerin Hz. Ali'ye nisbeti konusundaki değerlendirmeler için bkz., Sıddık Korkmaz, "Nehcü'l-Belâğâ'nın Müellifi ve Metni İle İlgili Problemler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy., 23; s. 165-184.

²²⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 380; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-'ulemâ*, s. 44; Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, s. 164

²²⁵ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l İslâmî, nşr., Dr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, 2001/1422, III, s. 41.

edebildiğimiz kadarıyla birçok kaynakta onun, diğer lakaplardan ziyâde daha çok “Alemü’l-Hüdâ” ve “Şerîf el-Murtazâ” lakaplarıyla nitelendirildiği görülmektedir.²²⁶

Ali b. Hüseyin el-Mûsevî’ye verilen lakapların birincisi ve en önemli olanı “el-Murtazâ” lakabıdır. Bu lakap kendisine, Büveyhî emiri Bahâüddeve tarafından 396/1005-1006 yılında verilmiştir. Nitekim Bahâüddeve, Ebû Ahmed el-Musevî’den sonra Şerîf er-Radî’yi Irak bölgesinin nakîbliğine tayin ettiğinde kendisine “er-Radî ve “Zü’l-Hasebeyn”, büyük kardeşi Ali’ye de “el-Murtazâ ve Zü’l-Mecdeyn” lakaplarını vermiştir.²²⁷ Babası ve kardeşine nazaran olabildiğince siyasetten uzak duran Şerîf el-Murtazâ’ya niçin bu lakapların verildiği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Durum böyle olmakla beraber Bahâüddeve tarafından verilen bu lakaplar, özellikle de el-Murtazâ lakabı kelimenin tam anlamıyla Ali b. Hüseyin el-Musevî ile özdeşleşmiş hatta isminden daha fazla bu lakapla tanınır hale gelmiştir.

Ali b. Hüseyin el-Mûsevî’nin isimlendirildiği bir diğer önemli lakabı da ‘Alemü’l-Hüdâ’dır. Lakabın bizzat Emîru’l-Mü’minîn Ali b. Ebû Talib tarafından verilmiş olduğu rivâyet edilmektedir. Rivâyete göre Büveyhî emiri Celâlüddeve’nin veziri Ebû Said Muhammed b. Hüseyin 420/1029 yılında hasta olmuştur. Vezir, hastalığı esnasında bir gece rüyasında iyileşmesi için Emîru’l-Mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib’in, ‘Alemü’l-Hüdâ’nın duasını almasını tavsiye ettiğini görür. Vezir onun kim olduğunu sorduğunda Emîru’l-Mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib onun Ali b. Hüseyin el-Mûsevî olduğunu söyler. Vezir, Şerîf el-Murtazâ’ya bu lakapla hitap ederek durumunu arz eden bir mektup yazar. Şerîf el-Murtazâ ise böylesi bir hitabın kendisi açısından şaşılacak ve kabul edilmesi hoş olmayacak bir durum olduğunu ifade etmişse de vezir ona lakabı kendisinin değil de bizzat İmâm Ali’nin verdiğini söyleyince Şerîf el-Murtazâ, Emîru’l-Mü’minînden bir

²²⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 259; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 164; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti’s-selâm**, XIII, s. 344; İbn Şehrâşûb, **Me’âlimü’l-‘ulemâ**, s. 61; İbnü’l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 294; el-İmâm Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Siyeru a’lâmi’n-nübelâ**, thk., Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983/1403, XVII, s. 588.

²²⁷ İbnü’l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 54; İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târih**, VIII, s. 36; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü’l-‘ulemâ**, IV, s. 19; Ebû Muhammed Seyyid Muhsin b. Ali Muhsin el-Emîn, **A’yânü’ş-şî’a**, thk., Hasan el-Emîn, Beyrut: Dârü’t-Ta’âruf, 1403/1983, VIII, s. 213; Brockelmann Carl, **Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî**, II, s. 62; Ali Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1343, III, s. 270; Güner, **Şîh-Sünni Siyâseti**, s. 145.

lütuf olarak bu lakabı kabul etmek durumunda kalmıştır.²²⁸ Lakapla ilgili söz konusu rivâyetin doğruluğu bir yana erken dönemde Şîa ve diğer mezheplere mensup müellifler tarafından kaleme alınan eserlerde Ali b. Hüseyin el-Mûsevî'nin bu lakaptan ziyâde yukarıda sözünü ettiğimiz “el-Murtazâ” lakabıyla anılmış olduğu görülür. Hatta tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif hakkında bilgi veren Suyûti'nin *Buğyetü'l-vu'ât*²²⁹ isimli eseri dışında Sünnî müelliflerin eserlerinde ‘Alemü'l-Hüdâ lakabına yer dahi verilmemiştir. Diğer taraftan sonraki dönem Şîî kaynakların kâhîr ekseriyetinde bu lakapla ilgili söz konusu rüyaya yer verilmiş olmasına rağmen kendisini bizatihi tanıyan ve onun öğrencisi olan Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) söz konusu rüyadan bahsetmeyip sadece bu lakabı zikretmekle yetinmiştir.²³⁰ Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) çağdaşı ve arkadaşı Necâşî (ö. 450/1058) ise, bu lakabı müellifin lakapları arasında hiç zikretmemiştir.²³¹ Dolayısıyla bu lakapla ilgili rivâyetin doğru olduğu varsayılsa bile Ali b. Hüseyin el-Mûsevî'ye lakabın ömrünün sonlarına doğru verildiğini ve erken dönemde “el-Murtazâ” lakabı kadar meşhur olmadığını söyleyebiliriz.

2.2.3. Yetiştığı Ortam, Tahsili ve Ölümü

Babası Hüseyin b. Mûsâ'nın Tâlibî nakîbi olarak görev yaptığı esnada 355/966 yılında Bağdat'ta doğan Şerîf el-Murtazâ, Şîîlerin yoğun olarak yaşadığı Kerh mahallesinde ikâmet etmiştir. Esasen Kerh Mahallesi Büveyhîler'in Bağdat'a gelmelerinden önce de Şîî-İmâmîyye mensuplarının çokça bulunduğu bir bölgedir. Ancak Şîîlerin Büveyhî iktidarı öncesi dönemlerde daha kapalı bir toplum halinde yaşamlarını sürdürürken, özellikle Muizüddeve ile birlikte toplumsal hayatta varlıklarını daha belirgin bir şekilde

²²⁸ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-'ulemâ*, IV, s. 19; el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, s. 302; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, IV, s. 285; Kummî, *el-Künâ* II, s. 480; Seyyid Kâzım Muzaffer, “*Alemü'l-Hüdâ es-Seyyid el-Murtazâ*”, *el-İrfân*, 1327, sy., 360, s. 1512; Abdurahim Bahşâyişî Akîkî, “*Seyyid Murtaza Alemü'l-Hüda*”, *Mektebe-i İslam*, 1364, yıl, 25, sy., 4 s. 27; Abbas Kumsârî, “*Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ zendeği ve âsâr*”, *Mübelliğân*, 1389 sy., 138, s. 182; Wilferd Madelung, “*Alam al-Hodâ*” *Elr*, I, s. 792.

²²⁹ Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûti, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979, II, s. 163.

²³⁰ Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, s. 164.

²³¹ Necâşî, *Ricâl*, s. 259.

ortaya koymaya başladıkları aşikârdır. Şîî-İmâmiyye mensuplarının yoğun bir şekilde yaşadığı Kerh semtinde yetişen Şerîf el-Murtazâ'nın daha sonraki dönemlerde de burada ikamet ettiği söylenebilir. O, Kerh mahallesinde ikamet eden hocası Şeyh Müfid'den sonra Şîî İmâmiyye'nin Bağdat'taki ilmî liderliğini üstlenmiş ve ilim meclislerini orada devam ettirmiştir. Ayrıca Büveyhîler ile birlikte kronik bir hale gelen Sünnî-Şîî çatışmaları esnasında özellikle Tâlibî nakîbi olduğu (406-436/1015-1044) dönemde evinin de bulunduğu Kerh mahallesi birkaç kez yağmalanmıştır.²³² Ancak h. 422 yılında çıkan Sünnî-Şîî çatışmalarında bile²³³ yağmalanan evini terk edip, Bağdat dışına çıktığına dâir bir bilgi elimizde olmadığına göre Şerîf el-Murtazâ'nın en azından ömrünün büyük bir kısmını Kerh mahallesinde geçirdiği tahmin edilebilir.

Bahsedildiği üzere Şerîf el-Murtazâ'nın yaşadığı dönem siyasî anlamda düzen ve birlikten yoksun olsa da kültürel açıdan oldukça önemli bir dönemdir. Bu dönemde hilâfet merkezi Bağdat, hem Abbâsî halifelerinin hem de Büveyhî emirlerinin sağladıkları imkânlarla şairlerin, edebiyatçıların ve farklı mezheplere mensup âlimlerin toplandığı önemli bir kültür havzası haline gelmiştir. Dolayısıyla böyle bir ortamda yetişen Şerîf el-Murtazâ, Bağdat'ın kültürel ikliminden azami derecede istifade etmiş olduğu gibi farklı alanlarda birçok önemli âlimden dersler alma imkânına da sahip olmuştur. Örneğin o ve kardeşi Şerîf er-Radî'nin küçük yaştan itibaren fıkıh, kelâm gibi alanlarda yetişmelerinde hocaları Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) oldukça önemli etkisi olmuştur. Hatta kaynaklarda Şeyh Müfid'in bu iki çocuğun eğitimini üstlenmesine vesile olan bir rüyaya da yer verilmektedir. Bu rüyaya göre Şeyh Müfid, rüyasında Hz. Fâtıma'nın yanına geldiğini ve iki oğlunu (Hasan ve Hüseyin) fıkıh öğretmesi için kendisine teslim ettiğini görmüş, ertesi sabah mescitte iken Fâtıma binti en-Nâsır iki oğlunu yanına alarak onlara fıkıh öğretmesi için Şeyh Müfid'in yanına getirmiştir. Bu duruma şaşırarak Şeyh Müfid, rüyasını Fâtıma binti en-Nâsır'a anlatır ve bu iki gencin eğitimini üzerine alır.²³⁴ Şerîf kardeşler Arap dili ve edebiyatı konusunda ilk

²³² İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 176; 213-215; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 213.

²³³ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s. 636.

²³⁴ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 23-24; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, s. 285.

eğitimlerini İbn Nübâte adıyla meşhur olmuş Abdülaziz b. Ömer es-Sa‘dî’den (ö. 405/1014) almışlardır. Ayrıca el-Murtazâ, zamanın Câhız’ı olarak nitelendirilen Merzübânî’den (ö. 384/994) de edebiyat ve şiir konusunda dersler almıştır. Diğer taraftan Şeyh Sadûk’un (ö. 381/991-92) kardeşi Hüseyin b. Ali el-Bâbeveyh el-Kummî’den (ö. 378 sonrası) de hadis dinlemiştir.

Şerîf el-Murtazâ seksen yaşında 25 Rebûlevvel 436’da (20 Ekim 1044) Bağdat’ın Kerh mahallesinde vefat etmiştir. Cenazesi Ahmed b. Hüseyin en-Necâşî, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hasan el-Ca‘ferî ve Sâlâr b. Abdülazîz ed-Deylemî’ tarafından yıkanmış ve namazını oğlu Ebû Ca‘fer Muhammed kıldırılmıştır. Naaşı önce kendi evine defnedilmişse de daha sonra Kerbela’daki Kazimeyn kabristanında medfun olan kardeşi Şerîf er-Radî’nin mezarının yanına nakledilmiştir.²³⁵

2.3. Şerîf el-Murtazâ’nın İlmî ve Siyasî Kişiliği

2.3.1. İlmî Kişiliği

Şerîf el-Murtazâ, özellikle nakîb olarak tayin edildikten sonra siyasî ve sosyal birçok sorumluluk üstlenmiş olmakla birlikte ömrünün büyük bir kısmını ilmî faaliyetler içerisinde geçirmiştir. O, siyâset, ilim ve kültür merkezi olan Bağdat’ta yaşadığından sadece Şî‘ âlimlerden değil diğer mezheplere mensup âlimlerden de dersler almıştır. Ayrıca Arap dili ve edebiyatı sahasında da Merzübânî (ö. 384/994) ve İbn Nübâte es-Sa‘dî (ö.405/1014) gibi âlimlerden dersler almış ve fıkıh, kelâm, tefsir gibi İslâmî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı sahasında da otorite sahibi olmuştur. Bununla birlikte fikir dünyasının oluşumunda diğer hocalarından ziyâde Şeyh Müfîd’in ayrı bir yeri vardır. Nitekim Şeyh Müfîd ilmî birikiminden dolayı İmâmiyye mezhebinin ilmî liderliğini üstlenmiş,²³⁶ diğer fırka mensuplarıyla yaptığı münazaralarda Şî‘-İmâmiyye fırkasına yöneltilen eleştirilere cevap vermiş, bunun yanında kaleme aldığı eserlerle de mezhebinin özellikle kelâm ve fıkıh sahaslarındaki doktrinlerini/esaslarını

²³⁵ Necâşî, **Ricâl**, s. 260; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 165; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti’s-selâm**, XIII, s. 345; Kiftî, **İnbâhü’r-ruvât**, II, s. 250; el-Bahrânî, **Lü’lütü’l-bahreyn**, s. 303; Hânsârî, **Ravzâtü’l-cennât**, VI, s. 286; Hasan es-Sadr, **Tesîsü’ş-şî‘a**, s. 393.

²³⁶ İbnü’n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 247.

savunmuştur.²³⁷ Şeyh Müfid'in en seçkin talebelerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ da hocasının vefatından sonra onun yerine geçmiş ve Müfid'in başlattığı ilmî mücadeleyi devam ettirmiştir.

Bağdat'ta nüfuz sahibi ve siyasî yönetimlerle ilişki içerisinde olan bir aileye mensup olmasına rağmen Şerîf el-Murtazâ Tâlibî nakibi olarak atanana kadar, babası Hüseyin b. Mûsâ ve kardeşi er-Radî'ye nazaran siyasî görevlerden olabildiğince uzak kalmaya çaba harcamış bunun yerine ilmî faaliyetlere önem vermiş ve bu doğrultuda Kerh mahallesindeki evini bir eğitim merkezi haline getirmiştir. Nitekim birçok kaynakta şahsî kütüphanesinde seksen bin cilt kitap bulunduğu rivâyeti kaydedilmektedir.²³⁸ Evini bir kütüphaneye, ilmî tartışma ve müzâkerelerin yapıldığı toplantı yerine, hatta bir tür akademiye çevirmiştir. Örneğin İbnü'l-Cevzî'nin de (ö. 597/1201) belirttiği üzere kendi evinde farklı mezheplere mensup âlimlerle ilmî münazaralar düzenlediği²³⁹ aralarında Şeyh Müfid'in de öğrencisi olmuş Şeyh Tûsî, Kâdî Abdülazîz İbnü'l-Berrâc, Sâlâr ed-Deylemî, Ebu'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî gibi isimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Bunun yanında Şerîf el-Murtazâ, varlıklı bir aileye mensup olduğundan öğrencilerinin ihtiyaçlarını karşılamış ve onlara burs vermiştir. Mesela kaynaklarda Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencilerine verdiği bursun miktarını neye göre belirlediğine dâir bir bilgi olmasa da Şeyh Tûsî'ye on iki, İbnü'l-Berrâc'a sekiz dinar burs verdiği belirtilmektedir.²⁴⁰ Ayrıca Bağdat ile Kerbelâ arasında seksen köye sahip olan Şerîf el-Murtazâ, sahip olduğu köylerden birini Şîî fakihlerin kâğıt ihtiyacını karşılamak üzere vakfetmiştir.²⁴¹

²³⁷ Bulut, **Farklılaşma Süreci**, s. 172-173.

²³⁸ el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-bahreyn**, s. 303; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, s. 286; Kummî, **el-Künâ**, II, s. 483.

²³⁹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 294; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî en-Necefî, **el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb**, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 1994/1414, IV, s. 302.

²⁴⁰ el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-bahreyn**, s. 282; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, s. 199; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-ş-şîa**, IX, s. 159.

²⁴¹ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 23,30; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, s. 286; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 179.

Şerîf el-Murtazâ Şîî-İmâmiyye doktrin ve esaslarını ön plana çıkarmayı hedeflediği eserlerinde, hocası Şeyh Müfîd'in başlatmış olduğu rasyonel yaklaşımı benimsemiştir. Ancak o, akıl ve vahyin bir arada düşünülmesi gerektiğini savunan hocasının aksine dinin temel prensiplerinden kabul ettiği imâmet gibi meselelerin anlaşılmasında başlangıç noktasının akıl olduğu ve onunla marifetullahı ulaşılabilirliğini ileri sürmüştür.²⁴² Her ne kadar kelâm ve fıkıh disiplinlerinin metodolojilerini birbirinden tamamen ayıramamış olsa da²⁴³ telif etmiş olduğu *ez-Zerî'a* adlı eserinde her iki sahanın usûlünü birbirinden ayırmaya çalışan müellif, Şîî fıkıh usûlünün sistemleşmesinin zeminini hazırlamıştır.²⁴⁴

2.3.1.1. Hocaları

Şerîf el-Murtazâ Bağdat'ta yaşadığından birçok hocadan ders alabilme imkânına sahip olmuştur. Burada Şerîf el-Murtazâ'nın tek tek hocalarının isimlerini zikretmekten ziyâde meşhur hocalarından Şeyh Müfîd, (ö. 413/1022) İbn Nübâte, (ö. 405/1014) Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî (ö. 384/994) ve Hüseyin b. Ali el-Kummî (ö. 378 sonrası) hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.²⁴⁵ Onun zihin dünyasının şekillenmesinde özellikle kelâm, hadis ve edebiyat alanlarında birikim sahibi olmasında bu âlimlerin önemli katkıları olmuştur.

²⁴² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra fi 'ilmi'l-keîâm**, thk., Ahmed Hüseyinî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1411, s. 170-171; Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-amel**, thk.; Yakub el-Caferî Merâğî, Kum, Dârü'l-Üsve, 1414., s. 124-125; McDermott, **The Theology**, s. 374-375; 394.

²⁴³ Uyar, **Şîî Ulemanın Otoritesi**, s. 36.

²⁴⁴ Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 183; Andrew J. Newman, **Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, s. 85.

²⁴⁵ Burada Şerîf el-Murtazâ'nın yetişmesinde önemli katkıları olan hocalarına yer verilmiş ve Şerîf el-Murtazâ hakkında bilgi veren Şîî tabakât kitaplarında Kâdî Abdülcebbâr hocaları arasında zikredilmediğinden bilgi verilmemiştir. Bununla birlikte Şerîf el-Murtazâ, Mu'tezilî tabakât eserlerinde on ikinci tabaka arasında yer alan âlimler arasında zikredilmekte ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabından olduğu, hac dönüşü Bağdat'a uğradığında onun Kâdî Abdülcebbâr ve el-Merzûbânî gibi âlimlerden ders aldığı kaydedilmektedir. Bkz., el-Belhî; Kâdî Abdülcebbâr; el-Cüşemî, **Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s. 383; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, **Kitâbü Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk., Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009/1420, s. 117.

Şerîf Murtazâ'nın ders aldığı hocalardan en önemlisi Şeyh Müfîd'dir. İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden ve akla dayalı Şîî kelâm sisteminin kurucusu konumundaki Şeyh Müfîd'in tam ismi, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Hârîsi el-Ukberî el-Bağdadî'dir.²⁴⁶ Kaynaklar “Müfîd, İbnü'l-Mu'allim, Şeyhu'r-Râfıza ve 'Âlimu'r-Râfıza”²⁴⁷ gibi lakaplarla anıldığını belirtmişlerse de kendi döneminde daha ziyâde İbnü'l-Mu'allim²⁴⁸ lakabıyla tanınmıştır. Öte yandan çağdaşı İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ve öğrencisi Şeyh Tûsî “Müfîd” lakabından bahsetmemiş olmasına rağmen, sonraki dönemlerde özellikle İmâmiyye taraftarları arasında Şeyh Müfîd lakabıyla meşhur olmuştur.²⁴⁹

Kaynaklarda Şeyh Müfîd'in doğum tarihi ile ilgili 333,²⁵⁰ 336²⁵¹ ve 338²⁵² yılları şeklinde üç farklı rivâyet mevcuttur. Bulut'un da belirttiği gibi çağdaşı İbnü'n-Nedîm ve öğrencisi Şeyh Tûsî'nin verdiği doğumuyla alakalı 338 tarihini tercih etmek daha

²⁴⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 381; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-ulemâ**, s. 100; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, VI, s. 142.

²⁴⁷ Son iki lakap Şîî kaynaklardan ziyâde hakkında bilgi veren Sünnî kaynaklarda geçmektedir. Bkz., Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu medîneti's-selâm**, IV, s. 375; Zehebî, **Siyer**, XVII, s. 344; Safedî, **el-Vâfi**, I, s. 108; Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mîzân**, i'tina bih Abdülfettah Ebû Gudde, i'tina bi-ihracihi ve tıba'atıhi Salman Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mekebü'l-Matbu'âti'l-İslâmiyye, 1423/2002, VII, s. 486; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dimeşkî İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâr-i men zeheb**, thk., Abdülkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1989/1410, V, s. 72.

²⁴⁸ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 247; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 238.

²⁴⁹ İsminden daha fazla bilinen daha sonraki dönemlerde adeta onunla özdeşmiş olan “Müfîd” lakabının ona verilışı hakkında kaynaklarda üç farklı rivayet vardır. Bu rivayetlerden birincisine göre o'na bu lakabı Ali b. İsa er-Rummâni'nin, ikinci rivayette ise Kadî Abdülcebbar'ın üçüncü rivayette ise bu lakabı bizzat Sâhibu'l-Emr tarafından verildiği belirtilmektedir. Bkz., Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-ş-şîa**, IX, s. 420; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 80-81; McDermott, **The Theology**, s. 10; Bulut, **Farklılaşma Süreci**, s. 68-72.

²⁵⁰ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-ulemâ**, V, s. 177.

²⁵¹ Necâşî, **Ricâl**, s. 384; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, VI, s. 143; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-ş-şîa**, IX, s. 420.

²⁵² İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 247; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 238; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-ulemâ**, s. 100; Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şîa**, s. 381.

isabetli gözükmetedir.²⁵³ Çünkü İbnü'n-Nedîm eserinde Şeyh Müfîd'in özelliklerinden bahsettikten sonra kendisini gördüğünü ve tanıdığını söylemektedir.²⁵⁴ Diğer taraftan Şeyh Tûsî ise Müfîd'in itibar ettiği seçkin öğrencilerindendir. Bu itibarla onların verdiği tarih muhtemelen daha doğrudur.

Musul ve Bağdat arasında yer alan Ukberâ yakınlarındaki Süveyka İbnü'l-Basrî'de doğan Şeyh Müfîd²⁵⁵, küçük yaşta babasıyla birlikte ilim tahsil etmek maksadıyla Bağdat'ta gelmiş ve Kerh mahallesine yerleşmişlerdir. Küçük yaşlardan itibaren buraya yerleştiğinden *el-Kerhî* şeklinde de tanınmıştır.²⁵⁶ Ömrünü Bağdat'ta geçiren Şeyh Müfîd, 3 Ramazan 413'te²⁵⁷ Kerh'te vefat etmiş ve cenaze namazını Üşnân meydanında öğrencilerinden Şerîf el-Murtazâ kıldırıştır.²⁵⁸ Vefatını Şîî çevreler büyük üzüntü ile karşılamış, hatta öğrencilerinden Şerîf el-Murtazâ ve Mahyâr ed-Deylemî ölümü üzerine birer mersiye kaleme almışlardır.²⁵⁹ Cenazesine sadece Şîîler değil diğer mezhep mensuplarından binlerce kişinin katıldığı belirtilmiştir.²⁶⁰

Küçük yaştan itibaren Bağdat'ta yaşayan Şeyh Müfîd, Bağdat'ta farklı mezhep mensuplarıyla irtibata geçmiş onların sistemlerinden istifade etmek suretiyle kendi kelâm sistemini tesis etmiştir.²⁶¹ Şeyh Müfîd başta Kum medresesine mensup âlimler olmak üzere diğer fırkalara mensup birçok âlimden ders almıştır. Ders aldığı hocalar

²⁵³ Bulut, **Farklılaşma Süreci**, s. 63.

²⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 247.

²⁵⁵ Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 79; W. Madelung, "Al-Mufîd", EI₂, VII, s. 312.

²⁵⁶ Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 79.

²⁵⁷ Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 238.

²⁵⁸ Necâşî, **Ricâl**, s. 384; el-Hür el-Âmilî Muhammed b. el-Hasan, **Emelü'l-Âmil**, thk., es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî, Necef: Matbaatü'l-Âdâb, ts., II, s. 305; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-ulemâ**, V, s. 177; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 83.

²⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 157; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 198.

²⁶⁰ Afîfüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yâfîî, **Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân**, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, III, s. 22; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 198; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-Şîa**, IX, s. 422.

²⁶¹ Uyar, "Akla Dayalı Şîî Kelamının Oluşması" s. 101.

arasında Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Ebü'l-Kâsım Ca'fer ibn Kuleveyh, (ö. 368/978) İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî, (ö. 381/991), Ebü'l-Ceyş el-Belhî 368/978), Nâşi el-Asğar, (ö. 366/976) Ali b. İsâ er-Rummâni, (ö. 384/994) gibi önemli âlimler vardır.²⁶²

Döneminde fıkıh ve kelâm alanlarında İmâmiyye'nin ilmî liderliğini üstlenen Şeyh Müfid,²⁶³ Kerh mahallesindeki evinde ve özellikle de Şîî Camisi olarak bilinen Berâsâ camiinde hem dersler vermiş hem de farklı mezheplere mensup âlimlerle ilmî tartışmalar yapmıştır. Ayrıca muhtelif ebatlarda çoğu günümüze ulaşmamış iki yüze yakın eser telif etmiştir. Eserlerinde aralarında kendi mezhebine mensup âlimler de olmak üzere çağdaşları ve daha önceki dönemlerde yaşamış âlimlere yönelttiği reddiyeler önemli yer tutmaktadır. Diğer taraftan risâlelerinin önemli bir kısmını da farklı bölgelerde yaşayan taraftarlarından gelen sorulara verilmiş cevaplar oluşturmaktadır. Mevcut eserleri tarandığında eserlerinin ana temasının, başta Hz. Ali olmak üzere, İmâmların üstünlüklerinin ortaya konulması ve diğer İslâmî fırkalar tarafından ileri sürülen iddialara karşı Şîî-İmâmî anlayışı savunmaktan ibaret olduğu görülmektedir. Sâhibu't-tesânif²⁶⁴ olan Şeyh Müfid'in günümüze ulaşan mevcut eserleri arasında *Ademü sehvi'n-nebi, el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-gaybe, Tashîhu i'tikâdât, Kitâbü'l-irşâd fî ma'rifeti huvecillahi 'ale'l-'ibâd, Kitâbü'l-Cemel, el-Mukni'a, et-Tezkire bi usûli'l-fikh, en-Nüketü'l-i'tikâdiyye, Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* gibi eserlerini saymamız mümkündür.²⁶⁵

Şeyh Müfid ilk dönem Ahbârî anlayışın zayıflamasına ve rasyonel Şîî kelâm sisteminin

²⁶² Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 421; İlmî Heyet, **Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn**, takdim ve işrâf, Ca'fer es-Sübhânî, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424, II, s. 251; Emin Necef, **'Ulemâu fî rıdvânillâh**, 2. Baskı, nşr., İntişârâtü'l-İmâm el-Hüseyin, Kum: Behmen, 1430/2009, s. 101; McDermott, **The Theology**, s. 12-13; W. Madelung, **"Al-Mufid"**, EI₂, VII, s. 312; Avni İlhan, **"Müfid, Şeyh"**, DİA, XXXI, s. 502.

²⁶³ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 247

²⁶⁴ Zehebî, **Siyer**, XVII, s. 344; el-Yâfîf, **Mir'âtü'l-cinân**, III, s. 22,

²⁶⁵ Necâşî, **Ricâl**, s. 381-384; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 238-39; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 101-102. Mevcut eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Abdülaziz Tabâtabâ'i, **"eş-Şeyh el-Müfid ve 'atâuhu'l-fikriyye el-hâlîde"**, Hasan Emin, Abdülaziz Tabâtabâ'i, Muhamed Rızâ Ca'ferî, Hayâtü's-Şeyh el-Müfid, (içinde) Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, s. 28-149; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 88-99; McDermott, **The Theology**, s. 25-45; Bulut, **Farklılaşma Süreci**, s. 136-172.

kurulmasına büyük katkı sağlamıştır.²⁶⁶ Ortaya koyduğu temeller üzerine kelâm ve fıkıh sistemi tesis edilmiş ve günümüze kadar metodolojisi varlığını sürdürmüştür.²⁶⁷ Ayrıca hem tartışmalarında hem de yazmış olduğu eserlerde Mu‘tezile ile Şîa arasındaki farklılıkları vurgulamak suretiyle iki mezhep arasındaki sınırları daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.²⁶⁸ Diğer taraftan Şîî-İmâmî düşünceye yön veren önemli öğrenciler de yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Şerîf er-Radî, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Ahmed en-Necâşî, Ebu’l-Feth Muhammed el-Kerâcekî, Sâlâr ed-Deylemî Ebû Ya‘lâ Muhammed el-Ca‘ferî,²⁶⁹ gibi önemli âlimler bulunmaktadır. Öğrencilerinden özellikle Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh et-Tûsî, sistemli hale getirdiği Usûlî düşüncenin daha da gelişmesine katkılar sağlamışlardır. Bu bağlamda Şerîf el-Murtazâ, Mu‘tezilî anlayışın Basra ekolünü takip ettiğinden akıl-vahiy ilişkisinde akla daha fazla önem verirken, Şeyh Tûsî hocası Şeyh Müfîd gibi aklın vahiy olmaksızın tek başına dinî hakikatlere ulaşamayacağını savunmuştur. Böylece Şeyh Müfîd sonrası Usûlî anlayış, öğrencilerinin de katkılarıyla daha sağlam bir zemin kazanmıştır.

Şerîf el-Murtazâ’nın ders aldığı ve kendisinden rivâyette bulunduğu hocalardan bir diğeri de Hüseyin b. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî’dir (ö. 378/988’den sonra).²⁷⁰ Hüseyin b. Ali’den Necâşî dolaylı yollardan rivâyette bulunmuş olmasına rağmen el-Murtazâ, Kummî’den doğrudan rivâyette bulunmuştur.²⁷¹ İbn Bâbeveyh el-

²⁶⁶ Uyar, “Şii Kelamın Oluşması”, s. 101.

²⁶⁷ İlhan, “Müfîd, Şeyh”, DİA, XXXI, s. 502.

²⁶⁸ Uyar, Şii Ulemanın Otoritesi, s. 25.

²⁶⁹ Hânsârî, **Ravzâtü’l-cennât**, VI, s. 145; Muhsin el-Emîn, **A‘yanü’ş-şîa**, IX, s. 421; İlmî Heyet, **Mu‘cemu tabakâti’l-mütakellimîn**, II, s. 254; Emin Necef, ‘**Ulemâ**, s. 40; Momen, **Shi‘i Islam**, s. 317; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 83; İlhan, “**Müfîd, Şeyh**”, DİA, XXXI, s. 502.

²⁷⁰ Necâşî, **Ricâl**, s. 68; Ebü’l-Hasan Müntecebüddîn Ali Müntecebüddîn el-Kummî, **el-Fihristü Müntecebüddîn**, thk., Celâleddîn Muhaddis el-Urmevî, Kum: Ketâbhâne-yi Umûmî-i Ayatullâhi’l-Uzma el-Mer‘aşî en-Necefî, 1366, s. 47; el-Hür el-Amili, **Emelü’l-‘âmil**, II, s. 128; Ebü’l-Kâsım el-Hûf, **Mu‘cemü ricâli’l-hadîs**, Kum: Merkezü neşri’s-sekâfeti’l-İslâmiyye, 1372, VII, s. 47. Muhammed Tâkî et-Tüsterî, **Kâmüsü’r-ricâl**, 2. baskı, Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1990, III, s. 495.

²⁷¹ Necâşî, **Ricâl**, s. 68; Abdürrezzâk Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edebî Seyyîd Murtazâ**, çev., Cevâd Muhaddisî, Tahran: Müessese-i İnteşerât-ı Emîr Kebîr, 1373, s. 91; Şerîf el-Murtazâ, **Nâsiriyât**, neşredenin önsözü, s. 20; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 182.

Kummî, Şeyh Sadûk'un kardeşi olup dönemindeki Şîu ulemânın önde gelenlerindedir. Babasının yanında yetişen el-Kummî, ondan icazet yoluyla rivâyetlerde bulunmuştur.²⁷² Tûsî, onun güvenilir bir kişi olduğunu belirttikten sonra babası ve kardeşinin de içlerinde olduğu pek çok kişiden rivâyetlerde bulunduğunu aktarır.²⁷³ Babası dışında kardeşi Şeyh Sadûk,²⁷⁴ Hüseyin b. Ahmed b. İdrîs el-Kummî, Ca'fer b. Muhammed b. Mâlik gibi âlimlerden de ders almıştır.²⁷⁵ Döneminin meşhur âlimleri arasında yer alan el-Kummî, vezir Sâhib b. Abbâd'ın kendisine hürmet gösterdiği âlimlerdendir.²⁷⁶ Ondan ders alanlar ve rivâyette bulunanlar arasında Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Tûsî, oğlu Hasan b. Hüseyin, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Nûh Sîrâfî, Hüseyin el-Gadâirî gibi âlimler vardır.²⁷⁷

Eserleri arasında *Kitâbü't-tevhîd ve nefyü't-teşbîh*²⁷⁸ ile *er-Redd 'ale'l-Vâkife* vardır.²⁷⁹ Kummî'nin vefat tarihi kesin olarak tespit edilememiş olmasına rağmen yapılan araştırmalar, onun 378/988 tarihinde hayatta olduğunu göstermektedir.²⁸⁰ Şeyh Tûsî'nin

²⁷² Necâşî, **Ricâl**, s. 68; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Hasan b. Ali İbn Dâvud el-Hillî, **Ricâlü İbn-i Dâvud**, thk., Seyyid Muhammed Sâd Bahrululum, Necef: Menşûrâtü'l-Matba'ati'l-Haydariyye, 1992, s. 81.

²⁷³ Şeyh Tûsî, **Ricâl**, s. 423. Mustafa b. el-Hüseyin et-Tefrîşî, **Nakdü'r-ricâl**, Kum: Müessestü Âl-i Beyt li'l-İhyâi't-Türâs, 1377, I, s. 305; Muhammed b. Ali Garevî el-Hâirî el-Erdebîlî, **Câmiü'r-ruvât**, Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983, I, s. 248; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, VI, s. 116; el-Hür el-Âmilî, **Emelü'l-âmil**, Necef: Matbaatü'l-Âdâb, ts., II, s. 128;

²⁷⁴ Mustafa Öz, "**İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk**", DİA, XIX, s. 346.

²⁷⁵ Muhammed Muhsin Tahrânî, Aga Bozorg Tahrânî, **Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a nevâbigü'r-ruvât fi râbi'ati'l-miât**, thk., Alinâki Münzevî, Kum: Müessestü İsmâiliyyân ts., I, s. 115; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, VI, s. 117; Ali Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 197.

²⁷⁶ Askalânî, **Lisânü'l-mîzân**, III, s. 199; İlmî Heyet, **Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 100.

²⁷⁷ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-ulemâ**, II, s. 148; Tahrânî, **Tabakâtü a'lâmi's-şîa**, I, s. 115; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, VI, s. 117; Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 197; İlmî Heyet, **Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 100;

²⁷⁸ İbn Hacer, Kummî'nin eseri Sahib b. 'Abbâd'a takdim ettiğini söylemektedir. Bkz., Askalânî, **Lisânü'l-mîzân**, III, s. 199.

²⁷⁹ Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn**, I. Baskı, Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1414/1993, s. 624; İnâyetullah Kohpâyî, **Mu'cemü'r-ricâl**, thk., Allâme Ziyâuddîn, Kum: İsmâiliyyân, 1346, II, s. 189.

²⁸⁰ Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, VI, s. 116.

Kitâbü'l-gaybe adlı eserinde geçen bir rivâyete göre İbn Nûh es-Sîrâfî, el-Kummî'nin h. 378 yılının Rebiu'l-evvel ayında Basra'ya geldiğini ve kendisinden hadis dinlediğini belirtmektedir.²⁸¹ Öte yandan Aga Bozorg et-Tahrânî ise onun kardeşi Şeyh Sadûk'tan sonra yani 381/991-92 tarihinden sonra vefat ettiğini söylemektedir.²⁸²

Arap dili ve edebiyatı sahasında Şerîf el-Murtazâ'nın ders aldığı hocalarının başında Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzübânî (ö. 384/994) gelmektedir.²⁸³ Aslen Horasanlı olan Muhammed b. İmrân, dedelerinden birine nispetle Merzübânî diye meşhur olmuştur.²⁸⁴ Hicri 296-297²⁸⁵ tarihinde Bağdat'ta doğup 384/994 yılında orada vefat etmiştir.²⁸⁶ Bağdat'ta Arap dili ve edebiyatı sahasında Ebû Bekir es-Sûlî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, İbn Düreyd ve Nifteveyh gibi âlimlerden; hadis alanında ise Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve Ebü'l-Kâsım el-Beğavî'den dersler almıştır.²⁸⁷ Evini ilim meclisi haline getiren Merzübânî orada hem hocalarıyla görüşmüş hem de ilim ehlinin ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlar sağlamıştır. Öyle ki evinde elliye yakın

²⁸¹ Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Şeyh et-Tûsî, **Kitâbü'l-gaybe**, 1. Baskı, thk., eş-Şeyh İbâdullah et-Tahrânî, eş-Şeyh Ali Ahmed Nâsîh, nşr., Müessesetü'l-Ma'ârifü'l-İslâmî, Kum: Behmen, 1411, s. 370-71.

²⁸² Aga Bozorg Muhammed Muhsin et-Tahrânî, **ez-Zerî'a ilâ tesânifi'ş-şî'a**, 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983/1403, IV, s. 487.

²⁸³ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 105.

²⁸⁴ Kummî, **el-Künâ**, III, s. 178; Zekî Mübârek, **en-Nesrû'l-fennî fi'l-karnî'r-râbi'**, 2. Baskı, Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts., II, s. 120.

²⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 146; İbnü'l-Kıfî, **İnbâhü'r-ruvât**, III, s. 182; İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, s. 355; Ömer Ferruh, **Târihü'l edebi'l-Arabî el-'asru'l-'Abbâsiyye**, 4. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1401, 1981, II, s. 554; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 178; Zekî Mübârek, **en-Nesrû'l-fennî**, II, s. 120, G.J.H. Van Gelder, "**al Marzubânî**" **Muhammad ibn 'Imran**", EAL, II, London 1998, 512; R. Sellheim, "**al-Marzubânî**", EI₂ VI, s. 634. Hüseyin Yazıcı, "**Merzübânî**", DİA, XXIX, s. 256.

²⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 146; el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, VI, s. 2583; İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, s. 354-355; Brockelmann Carl, **Târîhu'l-edebi'l-'Arabî**, II, s. 243.

²⁸⁷ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu medîneti's-selâm**, IV, s. 227; Zehebî, **Siyer**, VI, s. 448, İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, s. 355; İbnü'l-İmad, **Şezerât**, IV, s. 444; Hasan es-Sadr, **Tesîsü'ş-şî'a**, s. 94; Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran b. Musa el-Merzubânî, **el-Müveşşah**, thk., Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995, neşredenin önsözü, s. 12; Sellheim, "**al-Marzubânî**", EI₂ VI, s. 634; Yazıcı, "**Merzübânî**", DİA, XXIX, s. 256.

yatak bulundurduğu rivâyet edilmektedir.²⁸⁸

Çeşitli ilim dallarında özellikle de Arap dili ve edebiyatı sahasındaki birikiminden dolayı “Zamanın Câhız’ı”²⁸⁹ olarak nitelendirilen Merzübânî’yi bazı müellifler eserlerindeki tasnif ve tertip sisteminin güzelliği bakımından Câhız’dan daha üstün görmüşlerdir.²⁹⁰ Ayrıca çağdaşı İbnü’n-Nedîm’e göre o, ahbâr âlimleri arasında dili fasih ve berrak, ilmi geniş biridir.²⁹¹ Bazı kaynaklarda Şîa mezhebine meyilli olduğu belirtilmiş olsa da²⁹² birçok kaynakta Mu‘tezilî anlayışı benimsediği vurgulanmış ve bu sebeple eleştirilere maruz kalmıştır.²⁹³ Öte yandan kaynaklarda icazetli olduğu kitaplardan kaynaklarını belirtmeden “ahberena” lafzını kullanarak nakillerde bulunduğu ve çok nebiz içtiğine de dikkat çekilmiştir.²⁹⁴

Merzübânî’nin ilim meclislerine katılan ve ondan rivâyette bulunanlar arasında Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Ali b. Eyyûb el-Kummî, Ebû Muhammed el-Cevherî ve Şerîf el-Murtazâ gibi önemli şahıslar vardır.²⁹⁵ Hatta Şerîf el-Murtazâ, *el-Gurer ve’l-diüner* adlı eserindeki haberlerin çoğunu onun icazetiyle rivâyet etmiştir.²⁹⁶

²⁸⁸ İbnü’l-Kıffî, **İnbâhü’r-ruvât**, III, s. 181; İbnü’l-Cevzi, **el-Muntazam**, XIV, s. 372; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü’l-mîzân**, VII, s. 415.

²⁸⁹ Zehebî, **Siyer**, VI, s. 448, Yazıcı, “**Merzübânî**”, DİA, XXIX, s. 256.

²⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu medîneti’s-selâm**, IV, s. 228; el-Hamevî, **Mu’cemü’l-üdebâ**, VI, s. 2583; İbnü’l-Kıffî, **İnbâhü’r-ruvât**, III, s. 180; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 178; Merzübânî, **el-Müveşşah**, neşredeninin önsözü, s. 12.

²⁹¹ İbnü’n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 146.

²⁹² İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, s. 355; Hasan es-Sadr, **Tesîsü’s-şî’a**, s. 94; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 177.

²⁹³ İbnü’l-Kıffî, **İnbâhü’r-ruvât**, III, s. 181; Zehebî, **Siyer**, VI, s. 448, Safedî, **el-Vâfî**, IV, s. 166; Askalânî, **Lisânü’l-mîzân**, VII, s. 416; Ferruh, **Edebi’l-Arabî**, II, s. 555.

²⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu medîneti’s-selâm**, IV, s. 227; el-Hamevî, **Mu’cemü’l-üdebâ**, VI, s. 2582; İbnü’l-Kıffî, **İnbâhü’r-ruvât**, III, s. 181; Zehebî, **Siyer**, VI, s. 448; Safedî, **el-Vâfî**, IV, s. 166.

²⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti’s-selâm**, IV, s. 227; İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, s. 355; Merzübânî, **el-Müveşşah**, neşredeninin önsözü, s. 12; Hasan es-Sadr, **Tesîsü’s-şî’a**, s. 95; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 90; Yazıcı, “**Merzübânî**”, DİA, XXIX, s. 256.

²⁹⁶ Hasan es-Sadr, **Tesîsü’s-şî’a**, s. 95; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 178; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 90; Sellheim, “**al-Marzubânî**”, EI₂, VI, s. 634.

Özellikle Arap dili ve edebiyatı sahasında birçok eser telif eden müellifin eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Merzübânî'nin günümüze ulaştığı bilinen eserleri arasında *el-Müveşşah*, *Mu'cemü's-şu'arâ*, *el-Muktebes*, *Eş'aru'n-nisâ*, *Ahbâru's-şu'arâ'i's-Şia*, *Şi'ru Yezîd b. Mu'âviye* ve *Ahbârü's-Seyyîd el-Himyerî* en meşhurlarıdır.²⁹⁷

Şerîf el-Murtazâ ve kardeşi Şerîf Radî'nin Arap dili ve edebiyatına dâir ilk eğitimlerini aldıkları hocalarından bir diğeri de Abdülaziz b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed ibn Nübâte es-Sa'dî'dir (327-405/939-1014).²⁹⁸ Künyesi Ebû Nasr²⁹⁹ lakabı ise İbn Nübâte'dir. Ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş olan İbn Nübâte, döneminin önde gelen Arap dili ve edebiyatı âlimi bir şairdir. Şerîf kardeşlerin ders aldığı İbn Nübâte'nin ismi bazı kaynaklarda hataen meşhur hatip Abdurrahim İbn Nübâte şeklinde de verilmektedir.³⁰⁰ Muhtemelen Arap dili ve edebiyatında İbn Nübâte³⁰¹ adıyla meşhur olan kişiler birbirleriyle karıştırılmıştır. Şerîf kardeşlerin ilk eğitim aldıkları dönemde Bağdat dışına çıktıklarına dâir bir bilgi olmadığı gibi Abdurrahim İbn Nübâte'nin de Bağdat'a geldiğine dâir bir bilgi de yoktur. Ayrıca İbn Nübâte es-Sâ'dî, Bağdat'ta ikamet etmektedir.³⁰² Öte yandan Abdurrahim İbn Nübâte'yi hocası olarak gösteren

²⁹⁷ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 146-148; el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, VI, s. 2582-83; İbnü'l-Kıftî, **İnbâhü'r-ruvât**, III, s. 182-184; Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 166; Ferruh, **Edebi'l-Arabî**, II, s. 555; el-Merzübânî, **el-Müveşşah**, neşredeninin önsözü, s. 12-13; Yazıcı, **“Merzübânî”**, DİA, XXIX, s. 256-257; Sellheim, **“al-Marzubânî”**, EI₂, VI, s. 634-635.

²⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti's-selâm**, XII, s. 241; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, thk., Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki., Cize: Hicr li't-Tıbâ' ve'n-Neşr, 1998, XV, s. 559; İbn Hallikân, **Vefeyât**, III, s. 192; Brockelmann Carl, **Târîhu'l-edebi'l-Arabî**, II, s. 116; Şerîf el-Murtazâ, **en-Nâsırıyyât**, neşredeninin önsözü, s. 19; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 181.

²⁹⁹ İbnü'l-Cevzi, **el-Muntazam**, XV, s. 108; Zehebî, **Siyer**, XVII, s. 234.

³⁰⁰ Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 181; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 89.

³⁰¹ Arap dili ve edebiyatında İbn Nübâte lakabı ile meşhur olmuş üç kişi vardır. Bunlardan birincisi Hamdânîler döneminin ünlü hatiblerinden olan Abdurrahîm b. Muhammed b. İbn Nübâte'dir. Hicri 335/946 tarihinde Meyyâfârikîn'de doğmuş ve 374/984 yılında da orada vefat etmiştir. İkincisi Abdurrahim İbn Nübâte'nin soyundan gelen Muhammed b. Şemseddîn Muhammed b. Nübâte el-Mısrî (ö.768/1366). Üçüncüsü ise Abdülazîz b. Nübâte es-Sa'dî'dir (ö.405/1014). Bkz., Zekî Mübârek, **en-Nesrû'l-fennî**, II, s. 159.

³⁰² Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 89, 1 numaralı dipnot,

Akhtar, vefat tarihi olarak da İbn Nübâte es-Sa'dî'nin vefat tarihini vermektedir.³⁰³ Zaman zaman Bağdat dışına çıkan İbn Nübâte, gittiği bölgelerdeki idarecileri öven şiirler inşâd etmiştir.³⁰⁴ Örneğin kendine ait bir divanı bulunan İbn Nübâte,³⁰⁵ Halep'te bulunduğu sıralar Seyfüddevle'nin sarayında onu öven şiirler yazmıştır.³⁰⁶ Şiirleri daha o hayatta iken çeşitli bölgelerde meşhur olmuş, hatta kendisi dahi şiirlerinin doğuya ve batıya nasıl ulaştığına hayret etmiştir.³⁰⁷

2.3.1.2. Öğrencileri

Şerîf el-Murtazâ, eser telif etme yanında birçok öğrenci de yetiştirmiş ve öğrencilerinin birçoğu hem ona hem de hocası Şeyh Müfid'e talebe olmuşlardır. Bu durum Şeyh Müfid ile başlayan Şî kelâm sistemi/Usûlî düşüncenin yerleşmesi ve gelişimi için oldukça önemlidir. Diğer taraftan maddi imkânları yerinde olduğundan Şerîf el-Murtazâ, öğrencilerinin ihtiyaçlarını da karşılamış hatta bazı öğrencilerine değişen oranlarda burs vermiştir. Hocaları kısmında olduğu gibi burada da ondan ders alan öğrencilerinin tek tek isimlerini vermekten ziyâde tanınmış ve düşüncesini devam ettirmiş bazı öğrencileri hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Şerîf el-Murtazâ'nın önde gelen öğrencilerinden birisi muhtemelen de en önemlisi Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. el-Hasan et-Tûsî'dir. Şeyhü't-Tâife veya Şeyh³⁰⁸ lakabıyla meşhur olmuş olan Ebû Ca'fer, Horasan'ın Tûs şehrinde 385/995

³⁰³ Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 181.

³⁰⁴ İbn Hallikân, **Vefeyât**, III, s. 190; Yâfî, **Mir'âtü'l-cinân**, III, s. 10.

³⁰⁵ Zehebî, **Siyer**, XVII, s. 234; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, V, s. 32; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, **Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünûn**, tsh., M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1941, I, s. 774.

³⁰⁶ Brockelmann, **Târîhu'l-edeb**, 1983, II, s. 116.

³⁰⁷ İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, V, s. 33.

³⁰⁸ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, VI, s. 201; Kays Al-i Kays, **el-İraniyyûn ve'l-edebü'l-arabî: ricâlü fikhi's-şi'ati'l-imâmiyye**, Tahran: Müessesetü'l-Buhûs ve Tahkikât, 1984, III, s. 226, Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 367; Bulut, **Farklılaşma Süreci**, s. 116; Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", **DİA**, XLI, s. 434.

yılında dünyaya gelmiştir.³⁰⁹ İlk eğitimini kesin olmamakla birlikte Meşhed civarındaki Şîî âlimlerden almış, ayrıca bölgedeki Sünnî hocaların medreselerine de devam etmiştir.³¹⁰ Şeyh Tûsî, hicri 408 yılında ömrünün büyük bir kısmını geçireceği Bağdat'a³¹¹ gelmiş ve Şeyh Müfid'e öğrenci olmuştur.³¹² Hocasının vefatından sonra da Şerîf el-Murtazâ'nın derslerine devam etmiştir. Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencilerine takdir ettiği burs imkânından faydalanmış ve aylık on iki dinar miktarında burs almıştır.³¹³ Öte yandan o, Şerîf el-Murtazâ'nın vefatının ardından Bağdat'ta Şîîlerin on iki yıl ilmî liderliğini üstlenmiştir.³¹⁴

Dolayısıyla Bağdat'ta birçok meşhur Şîî âlim olmasına rağmen³¹⁵ Şîîlerin ilmî liderliğini onun devam ettirmiş olması, ilmî konumunun açık bir göstergesi niteliğindedir.³¹⁶ Şerîf el-Murtazâ'nın vefatından sonra Bağdat'ta on iki yıl daha kalan Şeyh Tûsî, bu süre zarfında Kerh mahallesindeki Dâru'l-ilm'den³¹⁷ ve hocasının

³⁰⁹ Erdebîlî, **Câmiü'r-ruvât**, II, s. 95; es-Seyyid Muhammed el-Mehdi Bahrülulûm Tabâtabâ'i, **Ricâlü's-seyyid bahrü'l-ulûm**, thk., Muhammed Sadık Bahrülulum, Hüseyin Bahrülulum, Tahran: Mektebetü's-Sadık, 1343, III, 236; Kummî, **el-Künâ**, II, s. 396; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 205.

³¹⁰ Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şî'a**, s. 267; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 206.

³¹¹ el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-bahreyn**, s. 280; Kummî, **el-Künâ**, II, s. 395; Abdullah Hasan Haşim el-Müsevî, **Fazlü'l-ilm ve'l-âlim**, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 1990, s. 158; Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 53.

³¹² Necâşî, **Ricâl**, s. 385; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 102.

³¹³ el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-bahreyn**, s. 282; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 159; İlmî Heyet, **Mevsû'atü tabakâti'l-fukahâ**, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1418, V, s. 280; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 92.

³¹⁴ Kummî, **el-Künâ**, II, s. 395; Kays Al-i Kays, **el-İraniyyûn ve'l-edebü'l-arabî**, III, s. 227, Muhammed Vâizzâde el-Horasânî, **"Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî"**, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, (er-Resâilü'l-'aşr li's-Şeyh et-Tûsî içinde), 2. Baskı, y.yeri yok: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414, s. 7.

³¹⁵ Örneğin o dönemde Bağdat'ta bulunan âlimler arasında Ebû Ya'lâ el-Ca'ferî (ö. 463/1070), Ebü'l-'Abbas Ahmed b. Ali en- Necâşî (ö. 450/1058) ve Ebu'l-Feth el-Kerâcekî (ö. 449/1057), gibi âlimler vardır.

³¹⁶ Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 208.

³¹⁷ Büveyhi veziri Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr tarafından Kerh mahallesine 381/991 yılında yaptırılan kütüphanedir. Kütüphanede yaklaşık 100.000 adet kitab olduğu belirtilmektedir. Bkz., Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 159; Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 385; Vâizzâde el-Horasânî, **"Şeyh et-Tûsî"**, s. 18-19.

kütüphanesinden faydalanmak suretiyle eserlerinin büyük bir bölümünü telif etmiştir.³¹⁸ Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ gibi kendisi de Kerh mahallesinde ikamet etmiş³¹⁹ ve aralarında Ebü'l-Feth el-Kerâcekî, Ebû Salâh Halebî, Abdülazîz İbn Berrâc gibi âlimlerin olduğu onlarca talebe yetiştirmiştir.³²⁰

447/1055 yılında Bağdat'ın Sünnî Selçukluların eline geçmesi sonrasında kütüphanesi hatta kitaplarının dahi yakılması boyutuna varan Bağdat'taki Sünnî-Şîî olayları sebebiyle et-Tûsî, kırk yıla yakın bir süre kaldığı Bağdat'tan 449/1057 yılında ayrılarak Necef'e göç etmek zorunda kalmıştır.³²¹ Orada kurmuş olduğu ilim havzasında³²² Müfid-i Sâni olarak bilinen oğlu Ebû Ali başta olmak üzere Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh, Süleyman eş-Şehrestî, Şehrâşûb el-Mâzenderânî gibi âlimlere ders vermeye devam etmiştir.³²³ Ömrünün geri kalanını geçirmek zorunda kaldığı Necef'teki yaşamı ile ilgili herhangi bir kaynakta detaylı bilgi bulunmayan Tûsî,³²⁴ Necef'de 22 Muharrem 460/2 Aralık 1067 tarihinde vefat etmiştir.³²⁵

Şeyh Tûsî dinî ilimlerin bütün alanlarında her biri sahasında mihenk taşı niteliğinde olan birçok eser telif etmiştir. Çeşitli kaynaklarda on dokuz veya kırk sekiz eseri

³¹⁸ Moezzi, "Al-Tûsî", EI₂, X, s. 745.

³¹⁹ Zehebî, *Siyer*, XVIII, s. 335; Abdulkadir Karahan, "Tûsî", İA, XII (II), s. 131.

³²⁰ Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, s. 213; Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-şîa*, IX, s. 159; Kummî, *el-Künâ*, II, 395; Devvânî, *Mefâhir-i İslâmî*, III, s. 383; Emin Necef, "Ulemâ", s. 54; Momen, *Shi'i Islam*, s. 321; Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", DİA, XLI, s. 434.

³²¹ Devvânî, *Mefâhir-i İslâmî*, III, s. 385; Momen, *Shi'i Islam*, s. 321; Muhammed Hâdi Emînî, *Muallimü's-şîa: eş-Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî*, yayın yeri yok: Dârü't-Te'ârûf li'l-Matbû'ât, 1993/1413, s. 119.

³²² İlmî Heyet, *Mevsû'atü tabakâti'l-fukahâ*, V, s. 282; Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 205; el-Müsevî, *Fazlü'l-ilm*, s. 159; Emin Necef, "Ulemâ", s. 55.

³²³ Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", DİA, XLI, s. 434; Moezzi, "Al-Tûsî", EI₂, X, s. 745.

³²⁴ Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 212.

³²⁵ İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-'ulemâ*, s. 102; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 110; Hasan es-Sadr, *Tesîsü's-şîa*, s. 267; Emin Necef, "Ulemâ", s. 56.

bulunduğu yer alırken³²⁶ Şeyh Tûsî *el-Fihrist* adlı eserinde kendisine ait kırk üç eserin ismini vermektedir.³²⁷ İbn Şehrâşûb, bu sayıyı kırk sekize çıkarmaktadır.³²⁸ Horâsânî ise Tûsî'ye ait kırk sekiz eseri, tefsir (3), hadis (3), fıkıh (11), fıkıh usûlü (2), kelâm (16), ricâl (3), maktel ve tarih (2), dualar (5) ve çeşitli suallere cevaplar (3) olmak üzere dokuz gruba ayırmıştır.³²⁹ Tûsî, fıkıh, usûl, kelâm, ricâl, akâid gibi değişik alanlarda ortaya koyduğu eserleri ve geliştirdiği metoduyla Şîî-İmâmîyye düşüncesindeki temel mihenk taşlarından biri olmuştur. Şîa'nın temel hadis kaynaklarından *Tehzîbü'l ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a* ve *el-İstibsâr fîma ühtülife mine'l-ahbâr'ın* müellifi³³⁰ olduğu ve diğer eserlerinin de hâlâ temel eser olma niteliğini koruduğu dikkate alınırsa onun Şîî-İmâmîyye açısından ne kadar önemli bir âlim olduğu vuzûha kavuşur. Tûsî'nin bu iki eseri dışındaki eserleri arasında *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, *Telhîsü's-şâfi*, *el-Fihrist*, *en-Nihâye*, *Temhîdü'l-usûl*, *Kitâbü'l-gaybe*, *el-İktisâd*, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, *el-Mebsût* ve *el-Hilâf* adlı eserlerini saymak mümkündür.³³¹

Şeyh Tûsî, yazmış olduğu eserler ve sürdürdüğü ilmî faaliyetler neticesinde hocaları Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın başlatmış olduğu Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve onların çalışmalarını tamamlamıştır.³³² O kendi sisteminde akla fazla önem veren Şerîf el-Murtazâ'dan ziyâde akıl-vahiy dengesini esas alan Şeyh Müfid'e daha yakın durmuş

³²⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 385; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 102-103.

³²⁷ Şeyh Tûsî, **Ricâl**, s. 240-242.

³²⁸ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 102-103.

³²⁹ Vâizzâde el-Horasânî, "Şeyh et-Tûsî", s. 41-44; Moezzi, "**Al-Tûsî**", EI₂, X, s. 745.

³³⁰ Eser Şeyh Müfid'in telif ettiği *er-Risâletü'l-mukni'a* adlı fıkıh kitabını esas alarak ilgili konulara ait hadislerin derlemesinden oluşmaktadır. Eserin tahâret ve namazla ilgili konuları içeren bölümü, Şeyh Müfid'in el-Mukni'a adlı eserinin şerhi niteliğindedir. Kitabın bu kısmını et-Tûsî, Şeyh Müfid hayatta iken tamamlamasına rağmen diğer kısımlarını sonraki zamanlarda kaleme almıştır. Günümüzde yaygın olarak kullanılan basımında on cilt olan eserdeki bab sayısı 393 hadis sayısı ise 13.590'dır. Bkz., Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 161; İlyas Üzüm, "**Kütüb-i Erbaa**", DİA, XXVII, s. 5.

³³¹ el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-bahreyn**, s. 282-283; Tabâtabâ'i, **Ricâlü's-seyyid**, III, s. 228-235; Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 382; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 219-233; İlmî Heyet, **Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 235-236.

³³² Abdullah Kahraman, "**Tûsî, Ebû Ca'fer**", DİA, XLI, s. 435.

ve doktrinel esasların sem' olmaksızın sadece akıl ile kavranamayacağı anlayışını savunmuştur. Ayrıca haber-i vâhid ile ilgili katı bir tutum sergileyen hocası el-Murtazâ'nın fikirlerini benimsememiş belirli şartları taşımak şartıyla haber-i vâhidin fıkhıta delil olabileceğini iddia etmiştir.³³³ Bunun yanında o, Ahbârî ve Usûlî ekollerin metotlarını birleştirmek suretiyle Şîî fikhında yeni bir çığır açmış ve Şîî fikhında bir dönüm noktası olmuştur.³³⁴

Şerîf el-Murtazâ'nın bir diğer öğrencisi de Hamza b. Abdülazîz ed-Deylemî et-Taberistânî'dir.³³⁵ İsminden ziyâde lakabı Sâlâr/Sellâr³³⁶ diye meşhur olmuştur. Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda bir bilgi mevcut olmayan Sâlâr, ilim öğrenmek için geldiği Bağdat'ta uzun bir müddet kaldıktan sonra İran'a geri dönmüştür. Bağdat'ta Şeyh Müfid'den ders almaya başlayan Sâlâr, Müfid'in vefatından sonra da Şerîf el-Murtazâ'dan ders almaya devam etmiş ve hocalarının önde gelen talebelerinden biri olmuştur.³³⁷ Sâlâr, el-Murtazâ'nın halefi olarak Bağdat'ta ve Halep'te fikh okutmuştur. Daha sonra el-Murtazâ'nın *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eserine reddiye yazan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) hocasının emriyle karşı bir reddiye yazma görevini

³³³ Şeyh Tûsî'ye göre haber-i vâhidin delil olabilmesi için gereken şartları hususunda bkz., Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, **el-Uddetü'l-usûl**, thk., Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum: Sitâre, 1417, I, s. 97-143, Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife*, yıl, 5, sy., 3, 2005, s. 216-221.

³³⁴ Uyar, **Şîî Ulemanın Otoritesi**, s. 44.

³³⁵ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 123; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, VII, s. 170. Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 58.

³³⁶ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 123; Erdebîlî, **Câmiü'r-ruvât**, I, s. 369; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, II, s. 438; el-Hür el-Âmilî, **Emelü'l-'âmil**, II, s. 127; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-'ârifin, esmâü'l-müellifin ve asârü'l-musannafin**, tsh., Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951. I, 380; Hayreddin ez-Ziriklî, **el-A'lâm: Kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ**, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002, II, s. 278; Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 58. Kaynaklarda Hamza b. Abdülazîz'in lakabı ile ilgili Sellâr veyâ Sâlâr şeklinde kullanıma yer verilmiş olmasına rağmen hangisinin doğru olup olmadığı hakkında detaylı bilgiye Muhsin el-Emîn'in *A'yanü's-şîa* adlı eserinde ulaşmaktayız. Emin'in belirttiğine göre doğru kullanım "Sâlâr"dır. "سَلَار" Farsça bir lafızdır ve manası reis önde olan demektir. "سَلَار" ise ne Farsça'da ne de Arapça'da bir anlamı yoktur. Ayrıntılı bilgi için bkz., Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, VII, s. 171.

³³⁷ Muhammed b. Ali el-Kerâcekî, **Kenzü'l-fevâid**, thk., Abdullah Ni'me, Beyrut: Dârü'l-Edva, 1405/1985, neşreden in önsözü, s. 16.

üstlenmiştir.³³⁸ Sâlâr ed-Deylemî'nin öğrencileri arasında Şeyh Ebû Ali et-Tûsî (Şeyh Tûsî'nin oğlu) Takiyyüddîn el-Halebî, Ubeydullah b. Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh, Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh, Ebü'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî en-Nahvî gibi âlimler vardır.³³⁹

Kaynaklarda kelâm ve fıkıh alanlarında İmâmiyye'nin önde gelen âlimleri arasında zikredilen Sâlâr, kaynaklarda gaybet döneminde Cuma namazı kılınmasının haram olduğuna dâir fetva veren ilk kişi olduğu söylenmektedir.³⁴⁰ Özellikle kelâm ve fıkıh sahasında önemli eserler telif eden Sâlâr'ın eserleri arasında *er-Redd 'alâ Ebi'l-Hüseyin el-Basrî fi nakzi's-şâfi'*³⁴¹, *et-Takrîb fi usûli'l-fikh*, *el-Mukni' fi'l-mezheb*, *et-Tezkire fi hakîkati'l-cevâhir ve'l-a'râz*, *el-Merâsimü'l-'Aleviyye fi'l-ahkâmi'n-nebeviyye*, *el-Ebvâb ve'l-fusûl* gibi eserler vardır.³⁴² Tebriz'de vefat eden Sâlâr'ın vefat tarihi ile ilgili olarak bazı kaynaklarda 448/1056,³⁴³ 463/1070³⁴⁴ tarihleri zikredilmektedir. Sâlâr ed-Deylemî'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 448/1056 tarihi daha isabetli olduğu ifade edilmiştir.³⁴⁵

Şerîf el-Murtazâ'nın Şiî-İmâmiyye'nin önemli âlimleri arasında kabul edilen öğrencilerinden biri de Ebü'l-Feth Muhammed b. 'Ali b. Osman el-Kerâcekî et-

³³⁸ Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şâfi'**, VII, s. 171.

³³⁹ Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şâfi'**, VII, s. 171; İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 211, Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 58.

³⁴⁰ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, II, s. 438; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, II, s. 370; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 92.

³⁴¹ et-Tehrânî, **ez-Zerî'a**, X, s. 180.

³⁴² İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 123; İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 211.

³⁴³ Safedî, **el-Vâfi**, XVI, s. 33; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûti, **Bugyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât**, thk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979. I, s. 594; İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 211.

³⁴⁴ İsmail Paşa, **Hediyetü'l-'ârifîn**, I, s. 38; et-Tehrânî, **ez-Zerî'a**, X, s. 180; İlmî Heyet, **Mevsû'atu tabakâti'l-fukahâ**, V, s. 123; Emînî, **Muallimü's-şâfi': eş-Şeyh Müfid**, s. 115; Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 58.

³⁴⁵ İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn**, II, s. 211.

Trablusî'dir.³⁴⁶ Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen el-Kerâcekî, Sûr şehrinde 449/1057 yılında vefat etmiştir.³⁴⁷ Ders aldığı hocalar arasında Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî³⁴⁸ başta olmak üzere Şîî İmâmî âlimlerin yanı sıra farklı mezheplere mensup pek çok âlimin olduğu nakledilmektedir.³⁴⁹ Nitekim Kerâcekî'nin *Kenzü'l fevâid* adlı eserini tahkik eden Abdullah Ni'me, mukaddimede onun ders aldığı yirmi bir hocasının ismini vermekte ve nerede ders aldığını da belirtmektedir.³⁵⁰ Kerâcekî, ilmî araştırmalar yapmak için Mısır, Kahire, Remle, Mekke, Sûr, Haleb, Şam Meyyâfârikîn, Trablus, Bağdat, Sayda, Taberiyye gibi³⁵¹ ilim merkezlerine seyahatlerde bulunmuş bunun yanı sıra hocaları Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın başlattıkları ilmî hareketi devam ettirmiştir. Uzun bir süre Trablus'ta ikâmet eden Kerâcekî,³⁵² orada hem gulât fırkalar ve Karâmita ile hem de Mu'tezile, Eş'ariyye ve diğer din mensuplarından oluşan sair inanç gruplarıyla ilmî ve fikrî mücadelelerde bulunmuştur.³⁵³ İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192) *Meâlimü'l-'ulema* adlı eserinde Kerâcekî'nin kadı olduğuna vurgu yapmakta ise de³⁵⁴ nerede kadılık yaptığına dâir bir bilgi vermediğinden ve diğer

³⁴⁶ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 105; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 108. İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütেকellimîn**, II, s. 244; Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 49.

³⁴⁷ İsmail Paşa, **Hediyetü'l-'ârifîn**, II, s. 70; Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şî'a**, s. 391; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 109; el-Kerâcekî, **Kenzü'l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 12; Emînî, **Muallimü's-şîa: eş-Şeyh Müfid**, s. 122; Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 50.

³⁴⁸ Müntecebüddîn el-Kummî, **el-Fihrist**, s. 100, İbnü'l-İmâd, **Şezerat**, V, s. 214; el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-bahreyn**, s. 322; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, VI, s. 195-196; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 401; Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şî'a**, s. 386.

³⁴⁹ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, VI, s. 199; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 401; Kummî, **el-Künâ**, III, s. 109; Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 328; Emin Necef, **'Ulemâ**, s. 49.

³⁵⁰ el-Kerâcekî, **Kenzü'l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 16-18.

³⁵¹ Muhammed b. Ali el-Kerâcekî, **et-Teaccüb min aġlâti'l-'âmmе fî meseleti'l-İmâme**, tsh., ve thc., Faris Hasun Kerim, Kum: Daru'l-Ġadîr, 1421, neşredenin önsözü s. 13; Muhsin el-Emîn, **A'yanü's-şîa**, IX, s. 401; Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şî'a**, s. 387; İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütেকellimîn**, II, s. 244; İlmî Heyet, **Mevsû'atü tabakâti'l-fukahâ**, V, 319; Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 340; Emîni, **Muallimü's-şîa: eş-Şeyh Müfid**, s. 122.

³⁵² Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 340; İlmî Heyet, **Mu'cemü tabakâti'l-mütেকellimîn**, II, s. 245.

³⁵³ el-Kerâcekî, **Kenzü'l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 9.

³⁵⁴ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 105; Devvânî, **Mefâhir-i İslâmî**, III, s. 327.

eserlerde de böyle bir niteleme olmadığından kadılık yaptığı yer bilinmemektedir. Bununla birlikte Abdullah Ni‘me, muhtemelen Trablus’a hâkim olan Ammar oğullarının onu Trablus kadılığına getirmiş olabileceğini söylemektedir.³⁵⁵ Özellikle İslâmî ilimler sahasında çok önemli âlimler yetiştiren Kerâcekî’nin öğrencileri arasında Şeyh Abdurrahman b. Ahmed el-Huzâî, Abdülaziz b. Berrâc et-Trablusî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Hibetullah et-Trablusî ve Seyyid Ebû’l-Fazl Zafer b. ed-Dâ‘î el-Alevî gibi isimler vardır.³⁵⁶

Kaynaklarda belirtilenlere göre Kerâcekî fıkıh, hadis, kelâm, nahiv, edebiyat, astronomi, tıp ve felsefe gibi alanlarda önemli eserler telif etmiştir.³⁵⁷ Kerâcekî’nin en meşhur eseri *Kenzü’l-fevâid*’dir.³⁵⁸ Hatta bu eser onunla özdeşleştirilmiş ve kendisi “*Sâhibü kenzi’l-fevâid*” şeklinde anılır olmuştur.³⁵⁹ Eserlerinin sayısı konusunda farklı rakamlar verilmiştir. Nitekim İbn Şehrâşûb eserinde ona ait on dört kitabın ismini verirken³⁶⁰ müellifin *Kenzü’l-fevâid* adlı eserini neşreden Abdullah Ni‘me, kitabım giriş kısmında ona ait seksen sekiz eserlik bir liste vermektedir.³⁶¹ Oldukça velûd bir müellif olan Kerâcekî’nin *Kenzü’l-fevâid* dışında telif ettiği eserleri arasında *el-Ahbâr fi’l-âhâd*, *Şerhu cümeli’l-ilm ve’l-‘amel*, *Ravzatü’l-‘âbidîn*, *Ğâyetü’l-insâf fi mesâili’l-hilâf*,³⁶² *Dâmiğâtü’n-nasâra*, *Muhtasarü tenzîhi’l-enbiyâ*, *et-Teaccüb min ağlâti’l-‘amme fi*

³⁵⁵ el-Kerâcekî, **Kenzü’l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 15.

³⁵⁶ el-Kerâcekî, **Kenzü’l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 18-19, Emin Necef, ‘**Ulemâ**, s. 50.

³⁵⁷ Hasan es-Sadr, **Tesîsü’ş-şî‘a**, s. 386; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 93; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 185.

³⁵⁸ et-Tahrânî, **ez-Zerî‘a**, XVIII, s. 161.

³⁵⁹ Sayyid Wahid Akhtar, “**An Inroduction to Imamiyyah Scholars Major Shi’i Thinkers of the Fifth/ Eleventh Centruy**” *Al-Tawhid*, vol., IV, no, 4 (1407 AH), s. 178.

³⁶⁰ İbn Şehrâşûb, **Me‘âlimü’l-‘ulemâ**, s. 106.

³⁶¹ el-Kerâcekî, **Kenzü’l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 19-25.

³⁶² Eser Şerîf el-Murtazâ ile Ebû Salâh el-Halebî arasındaki ihtilafli meselelerde el-Halebî’ye karşı yapılan bir reddiyedir. Bkz., el-Kerâcekî, **Kenzü’l-fevâid**, neşredenin önsözü, s. 20.

meseleti'l-imâme, el-İstibsâr gibi önemli eserler bulunmaktadır.³⁶³

Şerîf el-Murtazâ'nın bir diğer öğrencisi de Takî/Takiyüddin b. Necm/Necmüddîn³⁶⁴ b. Ubeydullah el-Halebî'dir.³⁶⁵ O, 374/984-985 yılında Halep'te doğmuş, hac dönüşü esnasında Remle'de 447/1055-1056 tarihinde vefat etmiştir.³⁶⁶ Eğitiminin önemli bir kısmını Halep'te tamamlayan Ebû Salâh, üç kez Bağdat'a gelmiş, Şerîf el-Murtazâ'dan ve Şeyh Tûsî'den ders almıştır.³⁶⁷ Halep'te hocası Şerîf el-Murtazâ'nın halifelliğini üstlenmiştir.³⁶⁸ Şeyh Tûsî *Ricâl* adlı eserinin "İmâmlardan doğrudan rivâyette bulunmayan ulemâ" başlıklı bölümünde Ebû Salâh'ın isminden bahsetmek suretiyle onun birçok kitaba sahip güvenilir bir âlim olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁶⁹ Devvânî'ye göre Tûsî'nin öğrencilerinden birisi için saygınlık nişanesi olarak kabul edilebilecek bu tür bir beyânda bulunmuş olması Şîî âlimler tarihinde örneğine rastlanmamış bir durumdur.³⁷⁰

Ebû Salâh İslâmî ilimlerde özellikle de kelâm ve fıkıh sahalarında pek çok eser telif

³⁶³ el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, II, s. 297; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, s. 70; Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-şîa*, IX, s. 401; el-Kerâcekî, *et-Teaccüb*, neşredenin önsözü, s. 13-16; Hasan es-Sadr, *Tesîsü's-şîa*, s. 386-391; İlmî Heyet, *Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn*, II, s. 245-246; Devvânî, *Mefâhir-i İslâmî*, III, s. 330-333; Emin Necef, *'Ulemâ*, s. 50 Akhtar, "An Inroduction to Imamiyyah Scholars", s. 175-178.

³⁶⁴ Takî'nin babasının ismi Ömer şeklinde de verilmektedir. Bkz., Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, II, s. 376.

³⁶⁵ Erdebîlî, *Câmiü'r-ruvât*, I, s. 132; Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, V, s. 464; el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, s. 318; el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, II, s. 46; Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, II, s. 376; et-Tefrîşî, *Nakdü'r-ricâl*, I, s. 305; Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-şîa*, III, s. 634.

³⁶⁶ Askalânî, *Lisânü'l-mizan*, II, s. 376; Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-şîa*, III, s. 635; İlmî Heyeti, *Mevsû'atu tabakâti'l-fukahâ*, V, s. 75-76; Emin Necef, *'Ulemâ*, s. 47.

³⁶⁷ Şeyhü't-Tâife Ebî Ca'fer Muhammed b. Hasan Şeyh et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, thk., Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415, s. 417; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ*, s. 25; Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulema*, V, s. 464; İlmî Heyet, *Mu'cemu tabakâti'l-mütekellimîn*, II, s. 197.

³⁶⁸ el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, s. 318; et-Tahrânî, *ez-Zerî'a*, III, s. 57; Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-şîa*, III, s. 635.

³⁶⁹ Şeyh Tûsî, *Ricâl*, s. 417.

³⁷⁰ Ali Devvânî, *Mefâhir-i İslâmî*, III, s. 321-22.

etmiştir. Önemli eserleri arasında *el-Bidâye, el-Burhân ‘ala sübûti’l-îmân, Tedbîrû’s-sihha, Takrîbü’l-me‘ârif, et-Telhîs fî’l-fürû‘, et-Tehzîb, Def‘u şübehi’l-melâhide, eş-Şâfiyye, Şerhu’z-zehîre fî’l-keâm, el-‘Umde fî’l-fikh, el-Kâfiye fî’l-keâm, el-Kâfi fî’l-fikh, el-Mürşid fî tarîki’t-te‘abbüd, Takrîbü’l-me‘ârif, eş-Şâfiyye fî’l-keâm* gibi eserler sayılabilir.³⁷¹

Şerîf el-Murtazâ’nın aslen Mısırlı olan ve eğitiminin önemli bir kısmını orada tamamlamış bir diğer önemli öğrencisi de Abdülazîz b. Nahrîr b. Abdülazîz b. Berrâc eş-Şâmî et-Trablusî’dir.³⁷² İbnü’l-Berrâc olarak tanınan Abdülaziz, Trablus’ta yirmi veya otuz yıl³⁷³ süresince kadılık yaptığından dolayı lakabı el-Kâdî’dir.³⁷⁴ Doğum tarihi kesin olmamakla beraber 481/1088’de seksen küsur yaşında vefat ettiğinden hicri 400 civarında doğduğu tahmin edilmektedir.³⁷⁵ Eğitim-öğretim için Bağdat’a gelen Berrâc, 429 yılında Şerîf el-Murtazâ’nın öğrencisi olmuş ve hocasının vefatına kadar ilim meclislerine devam etmiştir.³⁷⁶ Öte yandan Şerîf el-Murtazâ’nın sağladığı burs imkânlarından yararlanan öğrencileri arasında yer alan İbnü’l-Berrâc, aylık sekiz dirhem burs almıştır.³⁷⁷ Diğer taraftan Celâlüddeve tarafından Trablus kadısı olarak tayin

³⁷¹ İbn Şehrâşûb, **Me‘âlimü’l-‘ulemâ**, s. 25; el-Hür el-Âmilî, **Emelü’l-‘âmil**, II, s. 46; et-Tahrânî, **ez-Zerî‘a**, III, s. 57; XIII, s. 277; XXVI, s. 96-97; Muhsin el-Emîn, **A‘yanü’ş-ş-şîa**, III, s. 635; İlmî Heyet, **Mu‘cemü tabakâti’l-mütekellimîn**, II, s. 197; Emin Necef, **‘Ulemâ**, s. 48.

³⁷² İbn Şehrâşûb, **Me‘âlimü’l-‘ulemâ**, s. 71; Hânsârî, **Ravzâtü’l-cennât**, IV, 198-199; İsmail Paşa, **Hediyetü’l-‘ârifîn**, I, s. 578; Hasan es-Sadr, **Tesîsü’ş-şî‘a**, s. 304; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 92; Emîni, **Muallimü’ş-şî‘a: Şeyh Müfid**, s. 118; Emin Necef, **‘Ulemâ**, s. 59.

³⁷³ Abdullah Mâmekânî, **Tenkîhu’l-makâl fî ilmi’r-ricâl**, ts., Necef: Matbaatü’l-Murtaza, II, s. 156; İlmî Heyet, **Mevsû‘atü tabakati’l-fukahâ**, V, s. 184; Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 92; Emîni, **Muallimü’ş-şî‘a: Şeyh Müfid**, s. 118.

³⁷⁴ el-Bahrânî, **Lü’lüetü’l-bahreyn**, s. 316; el-Hür el-Âmilî, **Emelü’l-‘âmil**, II, s. 153; Mâmekânî, **Tenkîhu’l-makâl**, II, s. 156; Hasan es-Sadr, **Tesîsü’ş-şî‘a**, s. 304; Şerîf el-Murtazâ, **Nâsırıyyât**, neşredenin önsözü, s. 22.

³⁷⁵ İlmî Heyet, **Mevsû‘atü tabakâti’l-fukahâ**, V, s. 184; İlmî Heyet, **Mu‘cemü tabakâti’l-mütekellimîn**, II, s. 218; Emin Necef, **‘Ulemâ**, s. 59.

³⁷⁶ Hânsârî, **Ravzâtü’l-cennât**, IV, s. 199; Hasan es-Sadr, **Tesîsü’ş-şî‘a**, s. 304; İlmî Heyet, **Mevsû‘atü tabakâti’l-fukahâ**, V, s. 184; İlmî Heyet, **Mu‘cemü tabakâti’l-mütekellimîn**, II, s. 218.

³⁷⁷ el-Bahrânî, **Lü’lüetü’l-bahreyn**, s. 282; Hânsârî, **Ravzâtü’l-cennât**, IV, 199; Muhsin el-Emîn, **A‘yanü’ş-ş-şîa**, IX, s. 159.

edilen İbnü'l-Berrâc,³⁷⁸ 481/1088'de Trablus'ta vefat etmiştir.³⁷⁹

Takiyyüddîn el-Halebî ve Ebu'l-Feth Muhammed el-Kerâceki'den de ders alan İbnü'l-Berrâc³⁸⁰ kelâmcı yönünden ziyâde fıkıh âlimi kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Nitekim İbn Şehrâşûb, Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi olduğunu söylediği İbnü'l-Berrâc'ın usûl ve fûrû'a dâir birçok eseri kaleme aldığını söyledikten sonra onun fûrû'a dâir eserlerini zikretmiştir.³⁸¹ Fıkıh alanında *Ravdatü'n-nefs fî ahkâmi'l-'ibâdâti'l-hums*, *Îmâdü'l-muhtâc fî menâsiki'l-hac*, *el-Cevâhir*, *el-Kâmil*, *el-Mukarreb*, *el-Minhâc*, *el-Mu'temed*, *el-Mûciz*, *el-Mühezzeb*, *el-Me'âlim*, *Şerhu cümelî'l-'ilm ve'l-'amel*³⁸² adlı eserleri kaydedilir.³⁸³

2.3.1.3. Eserleri

Şîi-Îmâmî anlayışın rasyonelleşmesi ve Şîi kelâmının ana hatlarıyla oluşmasında Şeyh Müfid ile birlikte önemli bir görev üstlenen Şerîf el-Murtazâ, akla seleflerinden daha çok önem vermekte ve bu hasletini eserinde yansıtmaktadır. Müstakil eserler yanında farklı yerleşim merkezlerindeki taraftarlarının yönelttiği pek çok soruya vermiş olduğu cevapları içeren risâlelerden oluşan yüz küsur kadar eser kaleme almıştır. Büyük bir kısmı farklı bölgeler ve şehirlerde yaşayan taraftarlarının yönelttiği sorulara verdiği cevaplardan oluşan telifâtının, İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında, ayrıca Arap dili ve edebiyatı alanında olduğu görülmektedir. Bir bakıma ihtiyaca binaen kaleme alınmış olan bu eserler, sistematik bir bütünlüğe sahip değillerdir. Bu itibarla aynı risâle

³⁷⁸ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, 200; Hasan es-Sadr, **Tesîsü's-şî'a**, s. 304.

³⁷⁹ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, s. 200; Mâmekânî, **Tenkîhu'l-makâl**, II, s. 156.

³⁸⁰ Emin Necef, **Ulemâ**, s. 60.

³⁸¹ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 71;

³⁸² Şerîf Murtaza'nın *Cümelî'l-'ilm ve'l-'amel* adlı eserinin fıkha dâir kısımlarının şerhidir. Eserin kelâm ilmine dâir kısımları Şeyh Tûsî tarafından şerh edilmiş olan eser, *Temhîdü'l-usûl fî'l-kelem* olarak bilinmektedir. Bkz., Şerîf Murtaza, **Şerhu cümel**, neşredenin önsözü, s. 34; İlmî Heyet, **Mevsû'atü tabakâti'l-fukahâ**, V, s. 185, 3 nolu dipnot.

³⁸³ İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 71; Müntecebüddîn el-Kummî, **el-Fihrist**, s. 74-75; Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, IV, s. 198-199; Erdebîli, **Câmiü'r-ruvât**, I, s. 460; İsmail Paşa, **Hediyetü'l-'ârifin**, I, s. 578.

içerisinde kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerine dâir birbirinden ayrı meselelerin olması ve hatta aynı bilgilerin farklı risâlelerde mükerreren yer alması yadırganmamalıdır. İçerikleri bu şekilde olmakla beraber söz konusu çalışmalar, uzak-yakın pek çok yerleşim merkezinin zihin dünyasını yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir.

Şerîf el-Murtazâ'nın eserlerinin en erken tarihli listesi hicri 417 yılı Şaban ayında öğrencisi Muhammed b. Muhammed el-Busravî'ye (ö. 443/1051) vermiş olduğu icâzette yer almaktadır.³⁸⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu liste ilk defa Mirza Abdullah Efendi'nin (ö. 1131/1718-19) *Riyâzü'l-'ulemâ* adlı eserinde geçmektedir. Mirzâ Abdullah Efendi, söz konusu listeyi hem Şerîf el-Murtazâ hem de Busravî'ye ait el yazısının yer aldığı bir yazma nüshadan kopya ettiğini belirtmektedir.³⁸⁵ Bununla birlikte eserleri hakkındaki bilgilerimizin asıl kaynağını arkadaşı en-Necâşî'nin (ö. 450/1058) *er-Ricâl* adlı eseri ile öğrencisi Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Fihrist* adlı eseri oluşturmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'nın eserlerinin sayısı konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Tûsî, hocası el-Murtazâ'yı kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv, şiir, lügat gibi ilim dallarında önde gelen bir âlim ve aynı zamanda yirmi bin beyte ulaşan bir divanın sahibi bir şair olarak nitelendirmekte ve birçoğunu hocasına okuduğunu ifade ettiği kırka yakın eserin ismini vermektedir.³⁸⁶ Benzer özelliklerine dikkat çeken arkadaşı en-Necâşî de onun ilmî sahada zamanındaki âlimlerden üstün olduğunu vurgulayarak et-Tûsî'nin de kaydettiği gibi kırk küsur eserinin ismini vermektedir.³⁸⁷ Bununla birlikte Şerîf el-Murtazâ'nın Busravî'ye vermiş olduğu icazette 61 eser veya risâlenin ismi zikredilmektedir. Öte yandan Resâilü'l-Murtazâ'nın mukaddime kısmında Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Aga Bozorg et-Tehrânî'nin (ö. 1970) *ez-Zerî'a* isimli çalışmasından

³⁸⁴ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-'ulemâ*, IV, s. 38-39; Devin J. Stewart, “**al-Sharîf al-Murtaḍā (d. 436/1044)**”, (Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists içinde) ed. Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector, Leiden: Brill, 2013, s. 174.

³⁸⁵ Şerif el-Murtazâ'nın öğrencisi Busravî'ye vermiş olduğu icazete dayanarak Mirzâ Abdullah Efendi'nin kopya ettiği liste için bkz., Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-'ulemâ*, IV, s. 34-38.

³⁸⁶ Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, s. 164-165.

³⁸⁷ Necâşî, *Ricâl*, s. 259.

hareketle Şerîf el-Murtazâ'ya ait veya ona atfedilen 117 eseri listelemiştir.³⁸⁸

Aşağıda Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri “kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve Arap dili ve edebiyatı” gibi başlıklar altında tasnif edilmeksizin önce tamamı veya bir kısmı mevcut eserlerin listesi daha sonra yayınlanmamış veya mevcut olmayan eserlerin listesi sunulmuştur.³⁸⁹ Matbû olan eserlerden önce müstakil olarak basılanlara yer verilmiş ardından *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ* I-IV, ve son olarak *Resâilü'l-Murtazâ* içerisinde yer almayıp da *Mesâilü'l-Murtazâ* içerisinde yer alan risâleler sıralanmıştır. Ayrıca eserlerin listesi verilirken *Resâilü'l-Murtazâ* esas alındığından listede önce risâlenin *Resâilü'l-Murtazâ* içerisinde geçtiği yer ardında da aynı risâle *Mesâilü'l-Murtazâ*'da da yer alıyorsa bu durum ayrıca belirtilmiştir.

2.3.1.3.1. Matbû Eserleri

- 1) eş-Şâfi fi'l-imâme, nşr., Abdü'z-Zehra el-Hatîb, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1424/2004.
- 2) el-Mülahas fi usûli'd-dîn, thk., Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, nşr., Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, Tahran, 1381.
- 3) ez-Zehîra fi 'ilmi'l-keîâm, nşr., Ahmed el-Hüseynî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1411/1990.
- 4) el-Mukni' fi'l-gaybe, nşr., Muhammed Ali el-Hakîm, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum, 1416/1995.
- 5) Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-'amel, nşr., Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî, Dâru'l-Usve, Tahran, 1414.

³⁸⁸ Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **Resâilü'l-Murtazâ**, I, thk, Seyyid, Ahmed el-Hüseynî, s. 27-40. Murtazâ'ya ait eserlerin listesi için ayrıca bkz.; Şerîf el-Murtazâ, **Mesâilü'l-Murtazâ**, Lübnan: Müessesetü'l-Belâğ, 2001, s. 345-364.

³⁸⁹ Şerif el-Murtazâ ait eserlerin içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edeb**, s. 99-145; Akhtar, **Imamiyyah Thinkers**, s. 186-195; Ahmed Muhammed el-Ma'tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû**, 1. Baskı, Beyrut: Darü'l-Faris, 2008, s. 68-106; Abdulsater, **The Climax of Speculative Theology**, s. 36-42.

- 6) Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme, nşr., en-Neşerâtü eş-Şerîf er-Radî, Kum, 1409/1988.
- 7) ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a, nşr., Ebü'l-Kâsım Gurcî, Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran, 1363.
- 8) el-İntisâr fî inferâti'l-İmâmiyye, nşr., Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum, 1431.
- 9) en-Nâsiriyyât, nşr., Râbitatü's-Sekâfe ve'l-alâkâti'l-İslâmiyye, thk., Merkezü'l-Buhûs ve'd-dirâsâti'l-ilmiiyye, Tahran, 1417/1997.
- 10) Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâid ve Dürerü'l-kalâid, thk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1954/1373.
- 11) Tekmiletü Emâli'l-Murtazâ, (Emâli'l-Murtazâ içinde, II: 253-333), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1954/1373.
- 12) el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe, nşr., Muhammed Rızâ el-Ensârî Kummî, Mecmeü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1424.
- 13) el-Usûlü'l-i'tikâdiyye, nşr., Muhammed Hasan Ali Yâsin, Bağdât, (Nefâisü'l-mahtûtât II içinde), s. 79-82, Matba'atü'l-Me'arif, 1954.
- 14) Dîvânü Şerîf el-Murtazâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1997/1417.
- 15) Tayfu'l-hayâl, nşr., Muhammed Seyyid Geylânî, Matbaatü Mustafa el-Bânî el-Halebî, Kahire, 1955/1374.
- 16) Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-tebâniyyât, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 5-96.
- 17) Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 97-132.
- 18) Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-taberiyye, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 133-166.
- 19) Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâniye, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 167-198.
- 20) Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâlise, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 199-267.
- 21) Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-meyyâfârikıyyât, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 269-306.
- 22) Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyâti's-sâniye, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 307-

356, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 220-288.

23) Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyâti's-sâlise, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, I: 357-443.

24) Mes'ele fi'l-menâmât, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 7-14, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 288-297.

25) Risâle fi'r-Redd 'alâ ashâbi'l-'aded, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 15-63.

26) Mes'ele fi hükmi'l-bâ fi kavlihi Te'âlâ "vemsehû bi ru'ûsiküm..." Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 65-71, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 336-341.

27) Mes'ele fi vechi't-tekrâr fi âyeteyn, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 73-76, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 334-335.

28) Mes'ele fi'l-istisnâ', Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 77-81, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 342-344.

29) Mes'ele fi vechi'l-'ilm bi tenâvuli'l-va'îdi kâffeti'l-küffâr, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 83-86, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 218-219.

30) Mes'ele fi'l-amel me'a's-sultân, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 87-97, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 65-78.

31) Mes'ele fi nefyi'l-hükm bi 'ademi'd-delîl 'aleyh, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 99-104, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 105-109.

32) Şerhu'l-hutbeti's-şıkşikiyye, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 105-114.

33) Münazarâtü'l-husûm ve keyfiyyâtü'l-istidlâl 'aleyhim, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 115-130, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 84-104.

34) Mesele fi Ahkâmi ehli'l-âhire, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 131-143.

35) Mes'ele fi tevârüdi'l-edille, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 145-152.

36) Mes'ele fi tafdüli'l-enbiyâ 'ale'l-melâike, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 153-165.

37) Mes'ele fi'l-men'i min tafdüli'l-melâike 'ale'l-enbiyâ, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, II: 167-174.

- 38) İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader³⁹⁰, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 175- 247.
- 39) er-Risâletü'l-bâhire fi'l-'itreti't-tâhire, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 249-257.
- 40) el-Hudûd ve'l-hakâik, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 259-289.
- 41) Risâle fî gaybeti'l-hücce, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 291-298, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 154-161.
- 42) Mes'ele fî'r-redd ale'l-müneccimîn, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 299-312.
- 43) Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-ressiyyeti'l-ûlâ, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 313-379.
- 44) Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-ressiyyeti's-sâniye, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II: 381-391.
- 45) Cümelü'l-ilm ve'l-'amel, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 5-81.
- 46) Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Kur'âniyye, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 83-120.
- 47) Ecvibe min mesâilin müteferrika mine'l-hadîs ve gayrihi, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 121-151.
- 48) Mes'ele fî men yetevellâ gaslu'l-imâm, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 153-157.
- 49) 'Ademü vücûbi'l-gasli'r-ricleyn fî't-tahâre, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 159-173.
- 50) Mes'ele fî'l-hüsni ve'l-kubhi'l-'aklî, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 175-180.
- 51) Mes'ele fî'l-mesh 'ale'l-huffeyn, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 181-185.
- 52) Mes'ele fî halkı'l-ef'âl, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 187-197.
- 53) Mes'ele fî'l-icmâ', Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 199-205.
- 54) Mes'ele fî 'illeti hızlâni Ehli'l-beyt ve 'ademi nusretihim, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 207-220.

³⁹⁰ Bu risâle Muammer Esen tarafından "Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü" başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü**, çev., Muammer Esen, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

- 55) Ekâvîlü'l-‘Arab fi'l-câhiliyye, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 221-231.
- 56) Mes’ele fî kavli’n-nebî: “niyetü’l-mü’min hayrun min ‘amelih”, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 233-239.
- 57) Mes’ele fî ‘illeti mubâya‘ati emîri’l-mü’minîn Ebâ Bekr, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 241-247.
- 58) Mes’ele fi’l-cevâb ‘ani’ş-şübühâti’l-vâride li haberi’l-Ğadîr, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 249-254.
- 59) Mes’ele fî irsi’l-evlâd, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 255-266.
- 60) Mes’eletü ‘ademi tahtieti’l-‘âmil bi haberi’l-vâhid, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 267-272.
- 61) Mes’ele fî istilâmi’l-hacer, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 273-277.
- 62) Mes’ele fî nefyi’r-ru’yâ, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 279-284.
- 63) Tefsîru’l-âyâti’l-müteşâbihât mine’l-Kur’ân, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 285-305.
- 64) Mes’ele fî ibtâli’l-‘amel bi-ahbâri’l- âhâd, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 307-313.
- 65) Mes’ele fî ‘illeti imtinâ‘i Alî an muhâberâti’l-gâsibîn li hakkihî ba‘de’r-Resûl, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 315-321.
- 66) Mes’ele fi’l-‘isme, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 323-327, Mesâilü’l-Murtazâ, s. 187-190.
- 67) Mes’ele fi’l-i‘tirâz ‘alâ men yüsbitu hudûse’l-ecsâm mine’l-cevâhir, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, III: 329-334, Mesâilü’l-Murtazâ, s. 184-186.
- 68) Cevâbâtü’l-mesâ’ili’l-mısıryyât, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 15-35, Mesâilü’l-Murtazâ, s. 132-154.
- 69) Cevâbâtü’l-mesâ’ili’l-vâsıtyyât, Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 37-44, Mesâilü’l-Murtazâ, s.49-59.

70) Mesâ'ilü'r-remliyye, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 45-50, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 35-40.

71) Şerhu'l-kasîdeti'l-müzehhebe, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 51-139.

72) eş-Şihâb fî's-şeybi ve's-şibâb, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 141-275.

73) Mes'ele fî mu'cizâti'l-enbiyâ, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 277-299 Mesâilü'l-Murtazâ, s. 162-183.

74) Mes'ele fî nikâhi'l-müt'a, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 301-306.

75) Nakzu'n-Neysâbûrî fî taksîmihi li'l-a'râz, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 307-315, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 208-217.

76) Mesâ'ilü şettâ, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 317-355.

Mesâ'ilü-Şetta müstakil bir risâle olmayıp, bazılarında hangi tarihte yazıldığı belirtilen ve Şerîf el-Murtazâ'ya farklı zaman dilimlerinde sorulan müstakil sorulardan oluşan meseleleri içermektedir. Bu meseleler müstakil olarak da zikredilebilir. Ancak *Resâilü'l-Murtazâ* da geçen sistemi kabul ettiğimizden dolayı yukarıda ismini vermiş olduğumuz Mesâ'ilü's-şettâ başlığı altında geçen listeyi vereceğiz.

76.1) Sîğatü'l-bey', Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 319-321

76.2) Elfâzu't-talâk, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 321-322.

76.3) İstimrâru's-savm ma' kasade'l-münâfî leh, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 322-327, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 40-46.

76.4) İzâfetü'l-evlâd ile'l-cedd izâfetün hakîkiyyetün, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 327-328, Mesâilü'l-Murtazâ, s.47-48.

76.5) Tahdîdü nisbeti'l-evlâd ile'l-âbâ', Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 328.

76.6) el-Fark beyne necîsi'l-'ayn ve necîsi'l-hükm, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV-328-329, Mesâilü'l-Murtazâ, s.59-60.

76.7) Teneccüsü'l-bi'r sümme gavvere mâ'ühâ, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, IV: 329-331, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 61-62.

- 76.8) İstihkâku medhi'l-bârî ale'l-evsâf, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 331-335 Mesâilü'l-Murtazâ, s. 122-128.
- 76.9) el-Men' mine'l-'amel bi-ahbâri'l-âhâd, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 335-337, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 81-84.
- 76.10) el-Cismü lem yekün kâ'inen bi'l-fâil, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 337-338 Mesâilü'l-Murtazâ, s. 128-129.
- 76.11) en-Nazar kable'd-delâle, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 338-339, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 130-131.
- 76.12) et-Tâü fî kelimâti'z-zât leysset li't-te'nîs, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 339-340, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 301-330.
- 76.13) Men'u kevni's-sıfati bi'l-fâ'il, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 341-342, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 191-192.
- 76.14) ed-Delîl 'alâ enne'l-cevher leyse bi-muhdes, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 342.
- 76.15) İbtâlü kavli " inne'ş-şey'e şey'un li-nefsih", Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 343
- 76.16) en-Nisbe beyne'l-ef'âl ve mâ hüve lütfun minhâ, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 343-345, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 199-200.
- 76.17) Devru'l-'akl ve's-sem' fi'l-nevâfil, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 345-346, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 63-64.
- 76.18) ed-Delîl 'alâ enne'l-cevâhire müdreketün, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 346.
- 76.19) Def'u şübhe li'l-Berâhime fî ba'si'l-enbiyâ, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 346-349, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 193-197.
- 76.20) Ma'na'n-nef' fi'd-darar, Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 349-353 Mesâilü'l-Murtazâ, s. 202-207.
- 76.21) Ma'nâ kavli'n-Nebî, "men ecbâ fe kad erbâ", Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, IV: 353-354, Mesâilü'l-Murtazâ, s. 331-333.

79) el-Mesâ'ili'l-Muhammediyyât.³⁹¹

80) Mes'ele fi'r-rü'yâ bi'l-ebâr, Mesâilü'l-Murtazâ, 111-114.

81) Mes'ele ibtâli müdde'î'r-rü'yâ, Mesâilü'l-Murtazâ, 115-117.

82) Aksâmü'l-menâfi', Mesâilü'l-Murtazâ, 118-121.

2.3.1.3.2. Yayınlanmamış veya Ulaşılamayan Eserleri

Şerîf el-Murtazâ'nın yayınlanmayan veya mevcut olmayan eserleri 417/1026 tarihinde öğrencisi Muhammed b. Muhammed el-Busravî'ye (ö. 443/1051) vermiş olduğu icâzet³⁹² metni ile erken dönem kaynakları taranarak oluşturulmuştur.

1) Tefsîru sûreti'l- Hamd ve mi'ete hams ve 'ısrîne âyetin min sûreti'l-Bakara.³⁹³

2) el-Mesâ'ilü'l-Muhammediyyât, 3. Mesele: Mâ ruviye 'ani'n-nebiyyi 'aleyhi's-selâm "enne'l-kulûbe ecnâdün mucennedetü'l-haber."³⁹⁴

³⁹¹ Beş meseleden oluşan bu eser, bu isimle *Resâilü'l-Murtazâ* içerisinde geçmemektedir. Ancak 1, 2, 4, ve 5. meseleleri Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ'nın üçüncü cildi içerisinde yer almaktadır. "Mâ ruviye 'ani'n-nebiyyi 'aleyhi's-selâm 'enne'l-kulûbe ecnâdün mucennedetü'l-haber", başlıklı dördüncü meselesi ise bulunamamıştır. Risâlenin içerisinde şu meseleler yer almaktadır:

1. Mesele: velekad bevve'nâ li İbrâhim, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, III: 117-120;

2. Mesele: Mes'ele fi isti'lâmi'l-hacer, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, III: 273-277;

4. Mesele: "Enbi'ünî bi esmâ'i hâ'ulâ" Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, III: 111-115;

5. Mesele: fetelekkâ Âdem min rabbihi kelimât, Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ, III: 115-117.

³⁹² Yukarıda da belirtildiği üzere tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Busravî'ye verilen icâzet Mirza Abdullah Efendi'nin Riyâzü'l-ulemâ adlı eserinde geçmektedir. İcâzet metninde yer alan eserler için bkz., Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 34-38.

³⁹³ Necaşî, **Ricâl**, s. 259; İbn Şehrâşûb **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 101; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 35.

³⁹⁴ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Şeyh Tûsî **el-Fihrist**, s. 164; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 35. Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 35.

- 3) el-Mesâilü'l mübâdereyyât.³⁹⁵
- 4) el-Mesâilü'l-Mevsiliyyâti'l-ûlâ.³⁹⁶
- 5) Mes'ele fî'r-redd 'alâ Yahyâ bin 'Adî en-Nasrânî fî mâ yetenâhâ.³⁹⁷
- 6) Mes'ele Redde bihâ eydân 'alâ Yahyâ bin 'Adiyy fî i'tirâzihi 'alâ delîli'l-muvahhidîn fî hudûsi'l-ecsâm.³⁹⁸
- 7) Mes'ele 'alâ Yahyâ eydân fî tabî'ati'l-müslimîn.³⁹⁹
- 8) el-Mesâ'ilü'l-Mısrıyyeti'l-ûlâ.⁴⁰⁰
- 9) el-Mesâ'ilü'l-Mısrıyyeti's-sâniye.⁴⁰¹
- 10) Kitâbü takrîbi'l-usûl.⁴⁰²
- 11) Mes'ele fî kevnihî 'âlimen.⁴⁰³
- 12) el-Mesâ'ilü'l-Bermekiyye=et-Tûsiyye.⁴⁰⁴

³⁹⁵ Eser yirmi dört meseleden oluşmaktadır ve el-Bursavî ye verilen icâzet metninde meseleler sıralanmaktadır. Bkz., Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 35-36; et-Tahrânî, **ez-Zerî'a**, V, s. 214.

³⁹⁶ Risâlede "mesele fî ahkâmi'l-i'timâd, mesele fî'l-va'id ve mesele fî'l-kıyâs" konularını içeren üç mesele yer almaktadır. Bkz., Necaşî, **Ricâl**, s. 260; İbn Şehrâşûb **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 36.

³⁹⁷ Necaşî, **Ricâl**, s. 259; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 36.

³⁹⁸ Necaşî, **Ricâl**, s. 259; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 36.

³⁹⁹ Necaşî, **Ricâl**, s. 259; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 36.

⁴⁰⁰ Beş meseleden oluşmakta olup icâzet metninde sıralanmaktadır. Bkz., Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 36-37.

⁴⁰¹ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰² Necaşî, **Ricâl**, s. 259; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰³ Necaşî, **Ricâl**, s. 259; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰⁴ Şeyh Tûsî **el-Fihrist**, s. 165; İbn Şehrâşûb **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

- 13) Mes'ele fi't-tezekkür.⁴⁰⁵
- 14) Mes'ele fi kavlihi Te'âlâ "İnnâllahe lâ yağfiru en yüşrake bihi"⁴⁰⁶.
- 15) Mes'ele fi't-tevbe.⁴⁰⁷
- 16) Kitâbü't-te'kîd.⁴⁰⁸
- 17) Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh, (Tamamlanmamıştır).⁴⁰⁹
- 18) Kitâbün fi delîli'l-hitâb.⁴¹⁰
- 19) Cevâzü'l-velâye min ciheti'z-zâlimîn.⁴¹¹
- 20) el-Mesâ'ilü't-Trablusiyyâti'l-ûlâ.⁴¹²
- 21) el-Mesâ'ilü'l-Halebiyye: el-ûlâ;⁴¹³ es-sâniye,⁴¹⁴ es-sâlise⁴¹⁵
- 22) Mes'ele fi delîli's-sıfât.⁴¹⁶
- 23) Kitâbü'l-burûk.⁴¹⁷

⁴⁰⁵ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰⁶ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰⁷ Necaşî, **Ricâl**, s. 259; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰⁸ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴⁰⁹ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 164; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴¹⁰ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴¹¹ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37.

⁴¹² Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 164; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 37-38.

⁴¹³ Şeyh Tûsî **el-Fihrist**, s. 164; İbn Şehrâşûb **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴¹⁴ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴¹⁵ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴¹⁶ Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

24) Tefsîru'l-kasîdeti'l-mîmiyye min şî'rihi.⁴¹⁸

25) Kitâbü mesâ'ili'l-hilâf fi'l-fikh, (Tamamlanmamıştır).⁴¹⁹

26) Kitâbü'l-misbâh fi'l-fikh, (Tamamlanmamıştır).⁴²⁰

2.3.1.3.3. Şerîf el-Murtazâ'ya Nisbetle Yayınlanan Şeyh Müfid'e Ait Eserler

1) el-Füsûlü'l-muhtâra mine'l-uyûni ve'l-mehâsin,⁴²¹ (Silsiletü Müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde) nşr., el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, Dârü'l-Müfid, Beyrut, 1993/1414.

2) el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne's-Şî'ati'l-Îmâmiyye mine'l-emâlî,⁴²² (Silsiletü Müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde) thk., es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Dârü'l-Müfid, Beyrut, 1993/1414.

2.3.2. Siyasî Kişiliği

Büveyhî emirlerinden İzzüddeve'nin emirliği döneminde (356-367/967-977) doğan Şerîf el-Murtazâ, Adudüddeve (367-372/977-982), Şerefüddeve (372-379/982-989),

⁴¹⁷ Şeyh Tûsî **el-Fihrist**, s. 165; İbn Şehrâşûb **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴¹⁸ Necaşî, **Ricâl**, s. 260; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴¹⁹ Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 164; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴²⁰ Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 164; İbn Şehrâşûb, **Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 62; Mirza Abdullah Efendi, **Riyâzü'l-'ulemâ**, IV, s. 38.

⁴²¹ Eser Necaşî (**Ricâl**, s. 381); Şeyh Tûsî (**el-Fihrist**, s. 239) ve İbn Şehrâşûb (**Me'âlimü'l-'ulemâ**, s. 101) tarafından Şeyh Müfid'in eserleri arasında zikredilmektedir. Ancak eser Şerîf el-Murtazâ'nın hocasının meclisinde dinlediklerini kaleme almak suretiyle oluşturulmuştur. Dolayısıyla eserin içeriği Şeyh Müfid'e ait olmakla birlikte konuların tasnifi Şerîf el-Murtazâ'ya ait olduğu söylenebilir. Muhtemelen buna istinaden matbu nüshada Şerîf el-Murtazâ, eserin müellifi olarak kaydedilmektedir.

⁴²² Şerîf el-Murtazâ'nın hocasından imla ettiği ve nakleddiği bu eserin Şeyh Müfid'e nisbeti konusunda detaylı bilgi için bkz., Şeyh Müfid, **el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne's-Şî'ati'l-Îmâmiyye mine'l-emâlî**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde) thk., es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414, naşirin mukaddimesi, s. 32-36.

Bahâüddeve (379-403/989-1012), Sultânüddeve (403-412/1012-1021) Müşerrifüddeve (412-416/1021-1025) Celâlüddeve (416-435/1025-1043) ve Ebû Kalîçar (435-440/1043-1048) dönemlerinde yaşamıştır. Öte yandan aynı dönem içerisinde Abbâsî devletinde, Mutî'-Lillâh (334-363/946-974), et-Tâî-Lillâh (363-381/974-991), Kâdir-Billâh (381-422/991-1031) ve Kâim Biemrillâh (422-467/1031-1075) halifelik görevini üstlenmişlerdir. Şerîf el-Murtazâ'nın tam anlamıyla Abbâsî halifeleri ve Büveyhî emirleri ile yakın ilişkilerinin olduğu dönem, babası Hüseyin b. Mûsâ (ö. 400/1009-1010) ve kardeşi Şerîf er-Radî'den (ö. 406/1015) sonra Tâlibî nakîbi olarak atandığı 406/1015 yılı itibariyle başlayıp ömrünün sonuna kadar devam eder. Diğer bir ifade ile ilmî faaliyetleri yanında doğrudan siyasetin içerisine girdiği ve siyasî bir figür olarak da önem arz ettiği dönem, kardeşi Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) vefatından sonra nakîblik görevine tayin edilmesi ile başlamıştır. Bununla birlikte nakîblik görevine tayin edilmesi öncesinde de babası ve kardeşi kadar olmasa da siyasî ve sosyal hâdiselerden tamamen uzak olduğu söylenemez. Zîra o, 380/990-991 tarihinde Hüseyin b. Mûsâ tekrar nakîblik görevine atandığında kardeşi er-Radî ile birlikte babasına vekillik yapmıştır.⁴²³ Diğer taraftan 396-397 yılında kardeşi er-Radî' Irak'taki Tâlibîler'in nakîbliğine tayin edildiğinde Büveyhî emiri Bahâüddeve ona, kendisi ile özdeşleşen "el-Murtazâ" ve "Zü'l-mecdeyn" lakaplarını vermiştir.⁴²⁴ Daha da önemlisi o, Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın Fâtîmîler'in soyunun sahih olmadığına dâir hazırlattığı siyasî-dinî beyânnameye⁴²⁵ imza atanlar arasında yer almıştır.

⁴²³ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s.436.

⁴²⁴ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 54; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 36.

⁴²⁵ Hz. Peygamberin soyundan geldiklerini ve bu sebeple de imâmet hakkının bizzat kendilerine ait olduğunu iddia eden Fâtîmîler, geliştirdikleri dâî sistemi ile hasımları ve gayr-i meşrû olarak gördükleri Abbâsî hilâfetinin merkezinde bile etkili olmaya başlamışlardır. Özellikle Hâkim Biemrillah'ın (386-411/996-1021) imâmetinde zirve dönemini yaşayan Fâtîmîler, Abbâsî hilafetine karşı siyasî ve dinî nüfuzlarını yaymada önemli başarılar elde etmişlerdir. Bu dönemde Abbâsî halifesi olan Kâdir-Billah (381-422) bir taraftan Sünnî anlayışın tekrar varlığını ve üstünlüğünü sağlamak için çaba harcarken diğer taraftan da Fâtîmî idaresinin Abbâsî hilafeti aleyhine kazandığı nüfuzlarını engellemek amacıyla da bir beyânname yayınlamıştır. Beyânamede Fâtîmî hanedanının Hz. Ali ve Hz. Fâtîma vasıtasıyla Hz. Peygamberin neslinden geldikleri iddialarının doğru olmadığı; onların Hz. Ali soyundan gelen hiçbir aileyi tanımadıkları; batıl ve asılsız inkârları Mekke ve Medine'de yaygın olarak bilindiği; Mısır-Fâtîmî hükümdarı Hâkim Biemrillah ve atalarının İslâm'ı inkar eden Mecûsi ve Seneviyye meyilli kimseler olduğu; inançlarının İslam dinî ile örtüşmediği ve İslam dışı oldukları vurgulanmıştır. Abbâsî-Fâtîmî

Şerîf el-Murtazâ yukarıda belirttiğimiz üzere Tâlibî nakîbliği görevine getirildikten sonra Büveyhî emirleri ile bu görevde bulunduğu sürede hilâfet görevini üstlenen Kâdir-Billâh ve Kâim-Biemrillâh ile müspet ilişkiler içerisinde olmuştur. Hatta geleneksel Şîî siyaset anlayışının aksine gâsıp idarelerde görev alınabileceğini kabul etmiş ve bunu vezir Hüseyin b. Ali el-Mağribî'nin (ö. 418/1027) isteği üzere kaleme aldığı bir risâlesinde savunmuştur.⁴²⁶ Şerîf el-Murtazâ, Kâim-Biemrillâh halife olduğunda ona bey'at eden ilk kişi olmuşve onu öven bir şiir kaleme almıştır.⁴²⁷ Bunun yanı sıra Büveyhî emirleri ile de iyi ilişkiler geliştirerek bazı önemli olaylarda Büveyhî emirleri

çekişmesinin ve mücadelesinin farklı alanlarda da sürdüğünü gösteren bu beyânnameye, sadece Bağdat'taki Sünnîler değil aynı zamanda Şîî-İmâmîyye'nin önde gelen âlimleri de imza atmışlardır. Beyânnameye imza atanlar arasında Şerîf el-Murtazâ, Şerîf er-Râdî, Şeyh Müfid, İbnü'l-Ezrâk el-Müsevî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Ebû Tâhir b. Tayyîb, İbn Ebî Ya'lâ, İbnü'l-Ekfânî, Ebu'l-Kâsım el-Cezerî, Ebu'l-Abbâs el-Süverî, Ebu Hâmid el-İsferâînî, Ebû Muhammed el-Keşiflî, Ebu'l-Hüseyîn el-Kudûrî, Ebû Abdullah el-Beydâvî gibi kendi dönemlerinde tanınmış şahsiyetler vardır. Kaynaklarda Şerîf er-Râdî'nin bu beyânnameyi isteyerek imzalamadığı, üstelik Fâtimî halifesini öven bir şiir ("Mısır'da Alevî bir halife varken, Ben düşman toprağında zillet elbisesi giyiyorum, Onun babası benim babam, onun efendisi benim efendimdir. Uzak diyarlarsa bana zulmedip beni bitirdiler" İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s. 567-568) kaleme aldığı rivayet edilmiştir. Bununla birlikte beyânnameye İmâmîyye'nin ilmî liderliğini üstlenen Şeyh Müfid'in ve Şerîf kardeşlerin imza koyması onların Şîî siyaset düşüncesine göre gâsıp olarak gördükleri Abbâsî hilâfetine bakışlarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bkz., İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 82-83; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, 537-539. Ayrıca Abbâsî halifesi Kâdir Billah'ın kendi döneminde takip ettiği siyaset için bkz., Süleyman Genç, "**Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseleri ve Onun Sünnî Siyâseti**", *Marife*, yıl, 4, sy., 2, 2004, s. 219-243.

⁴²⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi'l-'amel me'a's-Sultân**, (Resâilü'l-Murtazâ II içinde), Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405/1984, s. 89-97.

⁴²⁷ "Bir dağ göçüp gitti ise de

Senin gibi yere kök salmış bir dağ vardır bizim için.

Dolunayı kaybetme musibetine uğramışsak da

Senin gibi parlak ışık saçan bir güneş kalmıştır bizim için.

.....

Beyatı yapmak için bu meclise geldiğimizde

Senin rehberliğinde hidayet yollarını tanıdık.

Genç yaşta olmakla birlikte sen olgun bir kimsesin

Ve gençliğin değilde ihtiyarlığın vakarı ile bize mukabelede bulundun."

Bkz., İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 217-218; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 199; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s. 637-638. Krş., İbn Kesîr, **İslâm Tarihi**, XII, s. 112-113.

ile askerleri arasında aracılık/hakemlik rolü üstlenmiştir. Bu olaylardan birisi şudur: Müşerrifüddeve ve Vezir el-Mağribî ile Türk askerleri arasında 415/1024 yılında sorun çıkınca askerler problemin çözümü için Şerîf el-Murtazâ ve Abbâsî nakîbi Ebu'l-Hasan ez-Zeynebî'ye başvurmuşlardır.⁴²⁸ Diğer bir hâdise de 422/1030-1031 yılında yine iki Türk komutanı ile Celâlüddeve arasında sorun çıkınca problemi çözmek için Şerîf el-Murtazâ, vezir Müeyyidü'l-mülk er-Rahciyyî ile birlikte Medâin'e gitmiştir.⁴²⁹ Ayrıca özellikle Türk komutanları ile arasında çıkan problemlerde sarayını terk etmek zorunda kalan Celâlüddeve, 424/1032-1033 ve 427/1035-1036 yıllarında Türk askerlerinin çıkardığı isyanlarda Şerîf el-Murtazâ'nın Kerh mahallesindeki evine sığınmak zorunda kalmıştır.⁴³⁰ Diğer taraftan 425/1033-1034 yılında çıkan olayların müsebbibi konumundakilerin lideri el-Burcumî'nin Ukaylî emiri Kırvaş tarafından yakalanıp öldürülmesinden sonra o, olayları çıkaranların temsilcileri ile görüşme konusunda yetkili kılınmıştır. Bu görüşme sırasında onlara yaptıklarından dolayı tövbe ederlerse suçları bağışlanıp geçimlerinin temin edilmesi; isterlerse devlet hizmetine girebilecekleri veya şehri terk etmek istemeleri halinde üç gün dokunulmayacağı şeklinde üç teklif sunulmuş, olayları çıkaranlar şehirden çıkmayı kabul etmişlerdir.⁴³¹ Esasen sadece bu son olay bile Şerîf el-Murtazâ'nın devlet adına görüşme yapacak kadar Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifeleri nezdinde itibar kazandığının göstergesidir.

Şerîf el-Murtazâ'nın siyasî alanda olduğu gibi toplumsal olaylarda da itibar kazanması kardeşi er-Radî'nin vefatından sonra 3 Safer 406/23 Temmuz 1015 Cumartesi günü Tâlibî nakîbliği,⁴³² divan-ı mezâlim başkanlığı ve hac emirliğine⁴³³ atanmasıyla

⁴²⁸ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 143.

⁴²⁹ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 201.

⁴³⁰ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 235, 254; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 208, 219; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s. 647; İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, III, s. 425-426; Aydın Taneri, **"Celâlüddeve"**, DİA, VII, s. 259-260.

⁴³¹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 241-242.

⁴³² Bilindiği üzere nakîb, Ehl-i Beyt'in soy bilgisini muhafaza eden ve onlara ait gelirleri topluluk adına sevk ve idare eden kimsedir. Kaynaklarda bir kurum olarak nikâbet kurumunun ne zaman tesis edildiğine dâir bir bilgi olmasa da Hz. Ali ve çocukları arasında bu görevi sürdüren kimselerin olduğu bilinen bir husustur. (Gülgün Uyar, **Ehl-i Beyt'in İzinde Nakiblik**, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009, s. 103-106) Diğer taraftan Mâverdî'nin de belirttiği üzere ilim sahibi, dirâyetli ve saygın bir kişi olmasına dikkat

başlamaktadır. Bu görevlere atanma fermanı vezir Fahrülmülk'ün de bulunduğu kadıların, fukahânın ve a'yânın hazır olduğu bir mecliste okunmuştur.⁴³⁴ Esasen o tam yetkili olarak h. 406 yılında bu göreve atanmış olmakla beraber daha önce de kardeşi ile birlikte, 380-383/990-994 yılları arasında babasına vekillik yapmıştır. Hatta 389/999 yılında Şerîf kardeşler Irak hac kafilesine emirlik etmişlerdir.⁴³⁵ Ancak onun Bağdat'ta Sünnî-Şîî çatışmalarının daha da şiddetlendiği bir dönemde vefatına kadar aralıksız bir şekilde nakîblik görevini devam ettirmiş olması hem Büveyhî emirleri hem de Abbâsî halifeleri ile kurmuş olduğu müspet ilişkilerin neticesi olduğu söylenebilir.⁴³⁶

Şerîf el-Murtazâ, Şîîlerin yoğun bir şekilde yaşadığı Kerh mahallesinde ikamet ettiğinden -özellikle de nakîblik görevine tayin edildikten sonra- Sünnî-Şîî çatışmalarında Şîîlerin temsilciliği görevini üstlenmiş ve zaman zaman çıkan olayları yatıştırma gayreti içerisine girmiştir. Hatta o, 420/1029 yılında hatîbin hutbede Hz. Ali hakkında aşırı ifadeler kullanmasından dolayı Cuma namazlarına kapatılan Berâsâ camiinde yeniden Cuma namazı kılınması ve buraya yeni bir hatip tayini için Kerh'in

edilen nakîblerin, neseb kütüğü tutma, hac emirliği, mezâlîm mahkemelerine başkanlık ve gerektiğinde elçilik gibi görevleri dışında bir takım özel görevleri de vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Kitâbü'l-Ahkâmi's-sultâniyye ve'l-velâyeti'd-dîniyye*, thk., Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Kuveyt: Mektebetü Dâri İbni Kuteybe, 1989 (el-Bâbü's-Sâmin: fî velâyeti'n-nikâbe 'ala zevi'l-ensâb s. 126-129); Murat Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi*, Anlara:Türk Tarih Kurumu, 2003, s. 20-40; Gülgün Uyar, "Nakîb", *DİA*, XXXII, s. 321-322.

⁴³³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şerîf el-Murtazâ'nın bu göreve geldikten sonra bizzat kendisinin hac emirliği yaptığına dâir bir kayıt yoktur. Yol güvenliğinin sağlandığı dönemlerde ise bu görevi Şerîf el-Murtazâ'nın nâibi olarak uzun bir süre Ebü'l-Hasan el-Ahsâsî yaptırmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 168; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, s. 605.

⁴³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 111; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, VIII, s. 93; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, s. 563; İbn İnebe Cemâlüddîn Ahmed b. Ali el-Hasenî, *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*, tsh., Muhammed Hasan Âlü't-Talkânî, Necef: Menşûrâtü'l-Matbaati'l-Haydariyye, 1961, s. 204-205. Şerîf el-Murtazâ'dan sonra bu göreve yeğeni Adnân b. Şerîf er-Radî tayin edilmiştir. Bkz., İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, s. 169.

⁴³⁵ Kaynaklarda Şerîf er-Radî ve Şerîf el-Murtazâ'nın yolculuk esnasında A'râbî emiri İbnü'l-Cerrâh tarafından esir alındıkları ve kendi mallarından dokuz bin dinar fidye vererek serbest kaldıkları belirtilmektedir. Bkz., İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 15; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, s. 483; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, IV, s. 286.

⁴³⁶ Güner, *Şîî-Sünnî Siyâseti*, s. 149.

ileri gelenleri ile birlikte Halife Kâdir billah'ın huzuruna çıkmıştır.⁴³⁷ Bunların yanı sıra İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) verdiği bilgiye göre Şerîf el-Murtazâ, Müşerrifüddeve ile Kâkûyî emiri Alâüddeve'nin kızının nikâhını kıymış ve Büveyhîler ile diğer hanedanlıklar arasında akrabalık bağı kurmalarında görev üstlenmiştir.⁴³⁸

⁴³⁷ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 111, 199-201; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 185; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XV, s. 626; Mez, **İslâm Medeniyeti**, s. 88.

⁴³⁸ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 147.

BÖLÜM 3: ŞERİF el-MURTAZÂ'NIN USÛLÎ DÜŞÜNCEYE KATKILARI

3.1. Şerîf el-Murtazâ'nın Şiî-İmâmiyye İmâmet Nazariyesine Etkisi

İslâm tarihi boyunca Müslümanların üzerinde en çok durduğu meselelerden biri de imâmet konusudur. İmâmet tartışmaları ekseninde diğer fırkaların bakış açılarına nazaran çok daha farklı bir konumda bulunan Şiî-İmâmiyye, din-devlet/siyaset ilişkileri bağlamında hemen hemen her alanda Hz. Ali'nin merkezde olduğu bir imâmet nazariyesi inşa etmiştir.⁴³⁹ Dolayısıyla burada Şiî inanç ilkeleri arasında kabul edilen imâmet esası ve buna bağlı meseleler ele alınarak Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerine yer verilecek ve onun, meseleleri Usûlî düşünce açısından nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır.

3.1.1. İmâmetin Gerekliliği

Şerîf el-Murtazâ'ya göre “tuttuğu yolu izleme ve tabi olma”⁴⁴⁰ manalarından türemiş olan imâmet, dinde vekâleten olmayıp asâleten bütün konularda reis/başkan⁴⁴¹ olunması olup, bu konu toplumun asla uzak kalamayacağı konuların başında gelmektedir.⁴⁴² Devlet başkanlığı için “aklî teklifin sâbit olması” ve “ismet” olmak üzere iki önemli şart vardır. Eğer bu iki şart veya bunlardan herhangi biri olmadığında kişi devlet başkanı olamaz.⁴⁴³ Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ, imâmetin gerekliliği için bu şartlara ayrı bir önem atfetmekte ve imâmın niçin gerekli olduğunu ilahî lütuf, maslahat/sosyal fayda ve dinin korunmasının gerekliliği anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca konuyu naklî delillerden ziyâde aklî argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır. O ilk dönem

⁴³⁹ Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 317.

⁴⁴⁰ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 309.

⁴⁴¹ Şerîf el-Murtazâ, **el-Hudûd ve'l-hakâik**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 264.

⁴⁴² Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi fi'l-İmâme**, nşr., Abdu'z-Zehra el-Hatîb, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004, I, s. 43.

⁴⁴³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 409.

Ahbârî âlimlerin ahbâr merkezli açıklamalarıyla yetinmemekte ve hatta neredeyse ahbârî görmezden gelerek imâmetin aklen zorunlu bir müessese olması gerektiğini ispat için büyük çaba harcamakta ve bu konuda aklın merkezde olduğu açıklamalar yapmaktadır.

Bu noktada öncelikle değinilmesi gereken, müellifin *eş-Şâfi* adlı eserinde imâmetin gerekliliği konusunda Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr ile rolleri değişmiş oldukları hususudur. Diğer bir ifade ile imâmeti, inanç esasları arasında kabul eden Şîh-İmâmî geleneğe mensup Şerîf el-Murtazâ'nın imâmetin gerekliliğini nassa; Kâdî Abdülcebbâr'ın ise akla dayandırması beklenirken durum tam tersi olup Kahveci'nin de belirttiği gibi⁴⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr imâmetin ilâhî sem'î,⁴⁴⁵ Şerîf el-Murtazâ ise aklî ve beşerî olduğunu kabul etmiştir.⁴⁴⁶ Nitekim *el-Muğnî* adlı eserinde Kâdî Abdülcebbâr, akıl açısından imâmetin gerekli olmadığını ileri sürerek bu konuda Şîa tarafından öne sürülen aklî gerekçeleri çürütmeye çalışmaktadır.⁴⁴⁷ Şerîf el-Murtazâ ise hem Kâdî Abdülcebbâr'ın eleştirilerine cevap vermekte hem de onun akıl yerine sem'î delilleri yani dinî nasları imâmetin gerekliliği için öne sürmesini eleştirmektedir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ, Kâdî Abdülcebbâr tarafından imâmetin gerekliliği için öne sürmüştüğü delilleri şu şekilde çürütmeye çalışmaktadır: Hırsızların elinin kesilmesi ve zina edenlerin dövülmesi imâm üzerine kifaye farzlardandır. Bu iki cezanın infazında muhatabın imâm olması gerekir. Zekâtın nisab malikine vacip olduğu gibi. Zekâtı gerekli kılmak için nisaba malik olmaya çalışmak gerekli olmadığı gibi haddleri ikame etmek için de imâmın ikamesine çabalamak gerekli değildir.⁴⁴⁸ Bu hususu ifade ettikten sonra burada Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) görüş ve eleştirilerine yer vermekten

⁴⁴⁴ Kahveci, **Siyasal Tartışma**, s. 199; 283.

⁴⁴⁵ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, thk, Mahmud Muhammed Kasım, müraca'a: İbrahim Medkur, işraf: Taha Hüseyin, (baskı yeri yok ve ts.), XX/I, s. 39; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, **Telhîsü's-şâfi**, nşr., Seyyid Hüseyin Bahrülulûm, Kum: 1382 I, s. 68.

⁴⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 103-136.

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XX/I, s. 297-300.

⁴⁴⁸ Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 103, Kahveci, **Siyasal Tartışma**, s. 186.

ziyâde konumuz açısından Şerîf el-Murtazâ'nın imâmetin gerekliliği için öne sürdüğü deliller ve böylece Usûlî düşünceye yapmış olduğu katkılar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Şerîf el-Murtazâ'ya göre imâm, şeriatın koruyucusu ve dinde hüccet olduğu kadar zorunlu/vâcip fiilleri yapmak ve kötü olan şeylerden kaçınmak için de bir lütuftur.⁴⁴⁹ Lütf ise “mükellefin kendisiyle itaati veya ona en yakın olan şeyi tercih ettiği şeydir.”⁴⁵⁰ Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ, ilâhî lütf bağlamında imâmetin gerekliliği üzerinde durmakta ve ilk olarak lütf çeşitlerini açıklamaktadır. Ona göre ilahî lütufların muhtelif olması mümkündür. Buna göre lütfün bazıları genel, bazıları tamamen özel, bir kısmı da bir yönüyle özel bir yönüyle geneldir. Bütünüyle genel olana örnek, Allah'ı bilmek yani marifetullahtır. Bu bütün mükellefleri ve teklifi içermektedir. Tümüyle özel olana örnek bir kuluna Allah'ın çocuk ihsan etmesidir. Bir açıdan genel diğer açıdan özel olana örnek ise namazdır.⁴⁵¹

Şerîf el-Murtazâ'ya göre imâmet müessesesi, sadece imâmlara verilen bir lütf olmayıp aynı zamanda insanlığa verilen ilâhî bir lütuftur. Bu açıdan imâm tıpkı marifetullah konusunda olduğu gibi bütünüyle ilahî bir lütuftur.⁴⁵² Öte yandan o, sosyal düzenin sağlanması açısından da imâmetin niçin lütf veya maslahat olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “Bize göre imâmet, dinî bir lütuftur.⁴⁵³ İnsanlar sosyal hayat ve siyasetlerini düzenleme konusunda kendisine sığınılan bir reisten yoksun olduklarında halleri zorlaşır, hayatları kederli olur, toplumda kötü fiiller yaygınlaşır, zulüm ve isyan ortaya çıkar. Reis veya reisleri bulunduğu anda ise insanlar onlara başvurmak suretiyle işlerinde salaha daha yakın ve fesattan daha uzak olurlar. Bu durum, bütün bölge, zaman ve durumlar için geçerlidir. Böylece reislerin varlığı, düşünce tarzımız açısından ilahî

⁴⁴⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 36; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 410.

⁴⁵⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Hudûd**, s. 280; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 186.

⁴⁵¹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 47-49.

⁴⁵² Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 49; Howard, “**Şî'î Kelâm**”, s. 225.

⁴⁵³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 45, 137.

bir lütuftur.”⁴⁵⁴ Ayrıca insanlar lidersiz yani yönetimsiz kaldıklarında kötülüklerde aşırıya gitmekte, durumları kötüleşmekte ve düzenleri bozulmaktadır. Bu itibarla iyiliklerin yapılabilmesi ve kötülüklerden uzak durulması için en uygun ve engelleyici şey, kendisine itaat edilen ve kendisinden korkulan güçlü bir liderin her zaman bulunmasıdır. Toplumda düzensizlik ve zulüm ancak bu tür sıfatlara hâiz bir kişinin varlığı ile azalır veya ortadan kalkar.⁴⁵⁵ Bunların yanı sıra Şerîf el-Murtazâ, “İmâm kendisinden korkulan olursa o zaman korkudan dolayı vâcibleri yerine getiren ve kötülüklerden kaçınan kişi bu fiilleri baskıdan dolayı yapmış olur ve dolayısıyla yaptıklarından sevap elde edemez” şeklindeki muhalifler tarafından dile getirilmesi muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermektedir: “İmâmın disiplini ve rehberliğinden dolayı insanların korkusu zorlama derecesine ulaşmaz. İmâmın varlığı ile birlikte bazı insanların kötü fiilleri işlediklerini ve bazılarının da o tür fiillerden kaçındıkları için övgüyü hak ettiklerini görmekteyiz. Kişinin zorla yaptığı şeyde övgüye layık olması câiz değildir”.⁴⁵⁶

Şerîf el-Murtazâ'nın imâmetin niçin gerekli olduğuna dâir öne sürmüş olduğu bir diğer delil de kıyamete kadar devam edecek olan Hz. Peygamber'in şerîatının korunmasının gerekliliğidir. Bunun sağlanması da ancak ismet sıfatını hâiz masûm imâmla olur. Buna göre Hz. Peygamber'in şerîatı nesh edilmeksizin ebedidir, kesintisiz kıyamete kadar devam edecektir; bu yüzden şerîatın bir koruyucusu şarttır. Koruyanı olmayınca şerîatı terk, emirlerini ihmâl ve ibadet edenler için güç yetirilemeyecek şeylerin teklif edilmesi mümkündür. Dinin koruyucusunun masûm olması ve olmaması mümkündür. Ancak

⁴⁵⁴ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 47 ; Şeyh Tûsî, **Telhis**, I, s. 69-85. Ayrıca bkz., Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 410, a.mlf, **Cümelü'l-ilm ve'l-'amel**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 20; a.mlf, **Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyâtî's-sâniye**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 310; a.mlf, **Trablusiyâtü's-sâliise**, s. 395; a.mlf, **İlletü ismeti'l-imâm**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, s. 247-248; a.mlf, **Şerhu cümel**, s. 192.

⁴⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni' fi'l-gaybe**, thk., Muhammed Ali Hakim, Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995, s. 36; a.mlf, **Risâletün fi gaybe**, s. 294; krş.; Abdulaziz Sachedina, “**İmâmiye'nin On İkinci İmâmın Gaybeti İnancı Üzerine Bir Risale**”, çev., Hanifi Şahin, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, c., XII, sy., 2, s. 245.

⁴⁵⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 164.

masûm olmayan bir koruyucunun dinî tağyir edip etmediğinden ve ahkâmını değıştirip değıştirmediğinden emin olunamaz. Bu tür ihtimallerden yani dinde ziyâde ve noksanlıklar yapıp yapılmadığından emin olmak için şeriatın ismet sıfatına sahip bir kişi tarafından korunması gerekir. Ayrıca toplum ve bireyler masûm olmadıklarından hata yapmaları mümkün olduğu için dinin masûm bir imâm tarafından değil de ümmet tarafından korunabilmesi muhaldir.⁴⁵⁷ Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ imâmetin niçin gerekli olduğu konusunu ilahî lütuf, sosyal gereksinim/kamu yararı ve dinin korunması ihtiyacı teorileriyle açıklamakta ve konuyu aklî çerçevede ele almaktadır. Bu itibarla da Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Müfid'in imâmetin gerekliliğı konusundaki açıklamalarını daha detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır.

3.1.2. İmâmın Temel Nitelikleri

Beşerî/dünyevî bir mesele olan imâmet meselesine itikâdî bir boyut yükleyen Şî-İmâmiyye, imâmeti inanç esasları arasında kabul etmiştir. İmâmet itikadî bir mesele olduğundan imâmın tâyini insanların takdirine bırakılacak seçim veya şûraya dayalı bir mesele değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber'den sonra bu görevi üstlenecek kişilerde, başta nass ile tayin olmak üzere masûmiyet, efdaliyyet ve ilim gibi bir takım ayırıcı niteliklerin olması gereklidir. Bu bölümde imâmın temel niteliklerini Şerîf el-Murtazâ'nın nasıl açıkladığı ve Ahbârî gelenekle örtüştüğü veya ayrıştığı noktalar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

3.1.2.1. Nass ile Tâyin

Şî-İmâmî düşüncede imâmet inancını temellendirmek için öne sürülen delillerin en ayırt edici ve belirleyicisi “nass ile tâyin” düşüncesidir. Bu düşünce en faziletli, en bilgili, en cesaretli ve yanılmalardan arınmış olmak gibi üstün niteliklere sahip masûm bir kişinin doğrudan Allah tarafından atanması iddiasına dayanmaktadır.⁴⁵⁸ Şî-İmâmiyye arasında böyle bir fikrin ilk defa kim tarafından ortaya atıldığını tespit etmek zor olsa da Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatına kadar henüz tam anlamıyla “nass ile

⁴⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, s. 179-180; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 424.

⁴⁵⁸ Metin Bozan, *İmâmet Nazariyesi*, s. 119.

tâyin” fikrinin gelişmediğini söylemek mümkündür. Hatta onun vefatının ardından ortaya çıkan durum göz önüne alındığında o dönemde bile bu fikrin benimsendiğini söylemek oldukça güçtür.⁴⁵⁹ Ca‘fer es-Sâdık’tan (ö. 148/765) sonra onun imâmetini kabul edenler arasında küçük bir grup hariç imâmetin büyük oğlu Abdullah b. Ca‘fer el-Eftah’ın (ö. 149/766) hakkı olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁶⁰ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Abdullah’ın imâmeti için öne sürülen gerekçedir. Çünkü Abdullah, Ca‘fer es-Sâdık’ın yaşayan çocukları arasında yaşça en büyük olması sebebiyle imâm kabul edilmiştir. Dolayısıyla onun imâmete tayininde belirleyici kıtas, nass ile tayin fikrinden ziyâde “ekberiyet/yaşça büyük” olanın babasının yerini alması gerektiği” fikridir.⁴⁶¹ Buradan hareketle denilebilir ki muhtemelen efdaliyyet düşüncesinin tabii bir sonucu olan nass ile tayin fikri, bir anlamda Ca‘fer es-Sâdık’tan sonra ortaya çıkan imâmete kimin geçeceği karmaşasını düzenlemek, imâmetin diğer kardeşlere geçmeyeceğinin teorik alt yapısını hazırlamak ve böylece de Mûsâ el-Kâzım’ın (ö. 183/799) imâmetini ispata yöneliktir.⁴⁶² Bu açıdan en erken ikinci asrın son çeyreğinde şekillenmeye başlamış olması düşünülen nass ile tayin düşüncesi⁴⁶³, en geç üçüncü asrın ortalarına kadar olan süreçte İmâmî toplum içerisinde yaygınlık kazanmış⁴⁶⁴ ve benimsenmiş olmalıdır.⁴⁶⁵

⁴⁵⁹ Ca‘fer es-Sâdık’ın imâmet ve diğer konulardaki görüşleri için bkz., Atalan, **Şîliğin Farklılaşma Süreci**, s., 92-118.

⁴⁶⁰ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 210.

⁴⁶¹ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 209-210.

⁴⁶² Bozan, **İmâmet Nazariyesi**, s. 119.

⁴⁶³ İmâmiyye’nin öncüleri arasında nass ile tayin fikrini ilk önce kimin savunduğunu kesin olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak mevcut kaynaklarda bu fikri ilk beyân eden kişinin Mûsâ Kâzım’ın ashabından olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) olduğu söylenmektedir. (Bkz.Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, **et-Tenbîh ve’r-redd alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bidâ**, thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’l-Türâs, 1997, s. 25; Şeyh Tûsî, **el-İktisâd**, Kum: Matbaatü’t-Hayyâm, 1400, s. 205)

⁴⁶⁴ İmamların nass ile tayin edildiklerine dâir Küleynî’nin yer verdiği haberler için bkz., Küleynî, **Usûlü’l-kâfî**, I, s. 170-202

⁴⁶⁵ Bozan, **İmâmet Nazariyesi**, s. 129.

Şîî-İmâmî toplum tarafından zamanlama açısından hicri üçüncü asrın ortaları itibariyle imâmın nass ile tayin edilmiş olması gerektiği fikrinin ardından cevabı aranmaya çalışılan bir diğer mesele de nass ile tayin olan imâmın kimliği konusudur. Hz. Peygamber'den sonra imâmetin Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in çocuklarında devam ederek sayılarının on iki olduğunu söyleyen Şeyh Müfid,⁴⁶⁶ bir anlamda nass ile tayin edilen imâmların bunlar olduğunu söylemektedir. O, Hz. Peygamber'in hayatta iken Hz. Ali'yi (ö. 40/661) kendi yerine halef tayin ettiğini ve vefatından sonra Ali'nin imâm olduğuna dâir nass olduğunu söylemektedir. Ayrıca Şeyh Müfid, İmâm Ali (ö. 40/661) gibi Hasan b. Ali (ö. 49/669), Hüseyin b. Ali (ö. 61/680) ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) de Hz. Peygamber tarafından nass ile tayin edildikleri hususunda İmâmiyye'nin ittifak ettiğini belirtmektedir.⁴⁶⁷ Burada dikkat çeken husus, Şeyh Müfid'in Hz. Peygamber tarafından nass ile tayin edilenleri sayarken özellikle Ali b. Hüseyin'i de zikretmiş olmasıdır. Muhtemelen bunun nedeni, imâmetin Hasan'ın çocuklarında da devam edebileceği anlayışının önüne geçmek olmalıdır.

Esasen Şerîf el-Murtazâ, imâmın belirlenmesi ve tayini konusundaki tartışmalarda Şeyh Müfid'in görüşlerini kabul etmekte, konu ile ilgili tartışmalarını, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) imâmın seçimle olabileceği⁴⁶⁸ fikrine karşı çıkmak suretiyle imâmın niçin nass ile tayin edilmesi gerekliliği üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Nitekim Şerîf el-Murtazâ imâmın tayin edilmesinde nassın gerekli olduğuna dâir delilin temelden geçersiz olduğuna dâir Kâdî Abdülcebbar'ın hiçbir delil ileri süremediğini iddia etmekte⁴⁶⁹ ve imâmın nass ile tayin olması gerektiğini aklî olarak şöyle açıklamaktadır: Akıl yönünden imâmın nass ile belirlenmesi gerektiğine delil, imâmın ismet sıfatına sahip olması gerekliliği, bunun da duyular yoluyla bilinip idrak edilememesidir. Delillere bakarak bir kişinin bu sığata sahip olup olmadığına dâir bir bilgi edilemez. Bu durum sâbit olunca imâmın bizatihi tespiti için bir nassın gerekliliği veya imâmın nass

⁴⁶⁶ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 40.

⁴⁶⁷ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 39-41.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, XX/I, s. 17-20 ve diğer yerler.

⁴⁶⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 217.

makamına geçecek bir mucize getirmesi kaçınılmazdır. Bu iki yöntemden her hangi birinin doğru olması muhalifimizin yani Kâdî Abdülcebâr'ın fikri olan seçim işini bâtil kılmaktadır.⁴⁷⁰ Diğer taraftan imâmın seçimle belirlenebileceği düşüncesinin geçersiz olduğu ve imâmın nass ile tayin edilmesi konularında söylediklerinin yeterli olduğunu dile getiren müellif, şunu da ilave etmektedir: “Seçim sisteminin geçersiz olduğuna dâir itimat ettiğimiz delil, imâmın sahip olması gereken sıfatlarıdır. İmâmın sıfatları konusunda hakikate, akıl yürütme ile ulaşılması mümkün değildir. İsmet, sevap yönünden faziletli ve ilim açısından bütün ümmetin en bilgilisi olması gibi sıfatların kimde var olduğu sadece gaybları bilen Allah'a aittir. Bu sıfatların seçim yöntemiyle tespit edilemeyeceğinde şüphe yoktur ve bunlara sadece nass ile vukûf mümkündür.”⁴⁷¹ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Şerîf el-Murtazâ'ya göre ismet, efdaliyyet, âlim ve cesur olmak vb. sıfatları hâiz olanı seçimle tespit etmek ve onu imâmete tayin etmek mümkün olmadığından imâmetin nass ile tayin edilmesi daha uygun yöntemdir. Ayrıca imâmetin insanlara bırakılması, imâm olacak kişinin nitelikleri akıl ile açık bir şekilde bilinemeyeceğinden ve bu durumda insanlar güç yetiremeyecekleri bir işle mükellef tutulmuş olacaklarından kötü bir fiildir.⁴⁷²

3.1.2.2. Masûmiyet

Nübüvvet-imâmet ilişkisinden ⁴⁷³ hareket eden Şerîf el-Murtazâ'ya göre nebilerin makamını temsil eden imâmlar, ahkâmın uygulanması, hadlerin yerine getirilmesi, dinin korunması ve insanların düzene sokulmasında enbiyâ gibi dinde hüccettirler.⁴⁷⁴ Bu sebeple tıpkı peygamberlerde olduğu gibi ismet sıfatına sahiptirler.⁴⁷⁵ Esas itibariyle İmâmî âlimler arasında imâmda bulunması gereken bir sıfat olarak ismet konusunda fikir birliği olmakla beraber Şerîf el-Murtazâ ve diğer Usûlî âlimleri farklı kılan husus,

⁴⁷⁰ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 5.

⁴⁷¹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 5.

⁴⁷² Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 5; a.mlf, **eş-Şâfi**, IV, s. 5-6.

⁴⁷³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 495.

⁴⁷⁴ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 169.

⁴⁷⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Tenzîh**, s. 15, 183.

bu sıfatın niçin gerekli olduğu konusunda yapmış oldukları açıklamalardır. Şerîf el-Murtazâ'ya göre ismet Yüce Allah'ın kendi hüccetlerine yönelik bir lütfudur⁴⁷⁶ ve ismetin gerekliliği akıl ile sâbittir.⁴⁷⁷ Akıl, bir reisin bulunmasını ve onun masûm olmasını ve çirkin işler yapmayacağından emin olunmasını gerekli görmektedir.⁴⁷⁸ Öte yandan imâmın ismet sıfatına sahip olmasının gerekçesi imâma olan ihtiyacın illeti ile aynıdır.⁴⁷⁹ Burada müellif kendisine mutlak itaat edilmesi gerekli olan imâmın masûm olması gerekliliğine yönelik aklî olarak iki delil öne sürmektedir.⁴⁸⁰

Bunlardan birincisi müellifin imâmetin niçin gerekli olduğu konusunda da ileri sürdüğü Hz. Peygamber'in şeriatı korunmasının zorunlu oluşu delilidir. Buna göre Hz. Peygamber'in şeriatı, nesh edilmeksizin ve kesintisiz bir şekilde kıyamete kadar devam edecektir. Dolayısıyla dinin bir koruyucusunun olması şarttır ve bu koruyucusunun masûm olması ve olmaması mümkündür. Ancak masûm olmayan bir koruyucusunun şeriatı tağyir edip etmediğinden ve ahkâmını değiştirip değiştirmedüğinden emin olunamaz. Bu tür ihtimallerden yani dinde ziyâde ve noksanlıklar yapıp yapılmadığından emin olmak için şeriatın ismet sıfatına sahip bir kişi tarafından korunması gerekir. Ayrıca toplum ve bireyler masûm olmadıklarından hata yapmaları mümkün olduğu için dini masûm bir imâmın değil de ümmetin koruyabilmesi muhaldir.⁴⁸¹

İkincisi ise imâm masûm olmadığı takdirde başka bir imâma ihtiyaç duyulacak olmasıdır. Buna göre reis/imâm ya masûmdur veya masûm değildir. Eğer imâm, masûm

⁴⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli'l-Murtazâ: Gururü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid**, thk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954/1373, II, s. 347; a.mlf, **Mes'ele fi'l-'isme**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 325.

⁴⁷⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 209; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 430.

⁴⁷⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Risâletün fi gaybe**, s. 295; krş., Sachedina, **"On İkinci İmâmın Gaybeti"**, s. 245.

⁴⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 36.

⁴⁸⁰ Abdulsater, **The Climax of Speculative Theology**, s. 298-299; Alirizâ Es'adî, **Mütekellimân-ı şî'a: Seyyid Murtazâ**, Kum: Pejûheşgâh-ı 'ulûm ve ferheng-i İslâmî, 139, s. 316. (Es'adî'nin eserini tarafımıza ulaştıran meslektaşım Yrd. Doç.Dr. Habip Demir'e teşekkürü bir borç bilirim)

⁴⁸¹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 179-180; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 424.

değilse onun hatalarını düzelterek başka bir imâma ihtiyaç duyulur. Bu durum da nihayeti olmayan teselsül gerektirir. Teselsül ise muhaldir. Bu yüzden hem teselsülü bir yerde durdurmak hem de imâmın başkasına ihtiyaç duymasını önlemek için imâmın masûm olması gerekir.⁴⁸² Ayrıca imâm kendisine uyulan kimsedir. Müslümanlar onun keyfiyeti konusunda ihtilâf etmiş olsalar da, imâmın dinde kendisine uyulan kişi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Dinin tamamında ona uyulması kesin olduğuna göre imâmın masûm olması gerekir. İmâm masûm olmadığı takdirde bazı insanların öldürülmesi ve birtakım mallara el konulması gibi bazı konularda yapmamızı istediği fiillerin kötü olup olmadığı hususunda emin olamayız. Oysa imâma uyulması gerekli olduğundan ona muvafakat etmek bizim için gereklidir. Dolayısıyla kötü bir fiili yapmamızı önlemenin yolu yaptıkları fiillerin hata veya yanlış olmadığından ve kötülük işlemeyeceğinden emin olduğumuz imâmdır. İmâmın bu özelliğe sahip olabilmesi için de masûm olması gerekir.⁴⁸³

Diğer taraftan Şerîf el-Murtazâ, imâmların ismet sıfatına sahip olmalarıyla gaybet konusunu da ilişkilendirmektedir. Ona göre aklın bir gereği olan her dönemde bir imâmın bulunması ve onların masûm olmasının gerekliliği sağlam bir şekilde ortaya konulmadan gaybet konusunda konuşmak abesle iştigalden başka bir şey değildir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla el-Murtazâ, Şîî-İmâmî düşüncenin önemli bir parçası olan gaybet nazariyesini, imâmetin gerekliliği ve imâmların masûm olmaları üzerine bina etmiş ve böylece imâmların masûmiyetine verdiği önemi ortaya koymuştur.

3.1.2.3. Efdaliyyet

Hız. Peygamber'den sonra kimin hilâfete/imâmete daha layık olduğu konusu İslâm toplumunda çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Meselenin özü itibarıyla Müslümanlar arasında en faziletli olan kişinin bu göreve gelmesi noktasında aşağı yukarı fikir birliği

⁴⁸² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 430-431; a.mlf, **eş-Şâfi**, I, s. 289-290; a.mlf, **Cümelü'l-ilm**, s. 20; a.mlf, **Şerhu cümel**, s. 193-194; a.mlf, **Trablusiyâtü's-sâniye**, s. 324; a.mlf, **İlletü ismeti'l-imâm**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), s. 243; Şeyh Tûsî, **Telhîs**, I, s. 194, 197.

⁴⁸³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 309; Şeyh Tûsî, **Telhîs**, I, s. 202.

⁴⁸⁴ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 33-34.

olmasına rağmen tartışmalar ilk dönemden itibaren en faziletlinin kim olduğu noktasında yoğunlaşmış ve taraflar kendi görüşlerini destekler mahiyette birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. İmâm olacak kişide bulunması gereken sıfatlar noktasında diğer fırkaların bakış açılarına nazaran kendisini çok daha farklı bir konuma yerleştiren Şîî-İmâmiyye, imâmeti inanç esasları arasında kabul ettiği bir imâmet nazariyesi inşa etmiştir.⁴⁸⁵ Bu doğrultuda İmâmiyye, ismet ve ilim sıfatının yanında imâm olacak kişide bulunması gereken bir diğer önemli sıfatın da “efdaliyyet” olduğunu kabul etmektedir. Diğer bir ifade ile İmâmiyye, efdal varken mefdûlün imâmetinin câiz olmayacağını kabul ettiğinden ilim, cesaret, cömertlik, takva, sevap vb. olgunluk vasfı sayılacak niteliklerde imâm olacak kişinin, yönetimi altında bulunan herkesten daha üstün olması gerektiğini kabul etmektedir.

Şerîf el-Murtazâ, efdaliyyet ile imâmete layık olma arasında doğrudan ilişki kurma ve faziletin imâm için gerekliliği hususlarında diğer Şîî ulemâ ile benzer kanaatleri paylaşmaktadır.⁴⁸⁶ Nitekim ona göre imâm, hem dinî hem de dünyevî konularda hüccet olduğundan fazilet yönünden eksik sıfatları barındıran bir kimsenin daha faziletli bir kimsenin önüne geçirilmesi akla aykırı kötü bir fiildir.⁴⁸⁷ Şerîf el-Murtazâ bu konuda, ilk olarak faziletin nasıl tespit edileceği ardından da faziletin gerekliliğinin delili üzerinde durmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'ya göre imâmın en faziletli, en cesaretli ve şer'î ahkâmı en iyi bilen olduğunun tespit yolu nastır ve hususlar seçim yoluyla bilinecek şeylerden değildir.⁴⁸⁸ Bu itibarla faziletin tespiti noktasında aklın herhangi bir fonksiyonu yoktur. Ancak burada Şerîf el-Murtazâ, faziletin tespitinde kriterin nass olduğunu söylerken imâmın niçin faziletli olması gerekliliği konusunda ise ölçütün akıl olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 317.

⁴⁸⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 41-47, a.mlf, **Cümelü'l-ilm**, s. 20; Şeyh Tûsî, **Telhîs**, I, 209-220.

⁴⁸⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 41, a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 430; Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddîn et-Tûsî, “**İmâmet Risâlesi**”, çev. Hasan Onat, **AÜİFD**, 1996, XXXV, s. 187.

⁴⁸⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 42.

⁴⁸⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 173.

Ona göre imâm, şeriattan insanlara ulaştırılan şeylerde hüccettir. Bunun için sözlerinin kabulünde bir güvenin olması ve halkın ondan nefret etmesinin önüne geçmek için imâmın kendi halkından daha faziletli olması ve buna bağlı sıfatları taşıması gerekmektedir.⁴⁹⁰ Ayrıca imâmın halkından daha üstün olması noktasında bizim ve bütün akıl sahiplerinin kabul ettiği bir diğer delil de fazilet açısından daha eksik sıfatlara sahip bir kişinin kendisinden daha üstün özelliklere sahip olanın önüne geçirilmesinin akla aykırı kötü bir fiil olduğu ilkesidir.⁴⁹¹ Öte yandan imâm dinî ilimler ve ahkâmın tamamında imâmımız olduğundan onun bu konuların tamamında bizden üstün olması gerekir.⁴⁹²

Şîî-İmâmî gelenekte efdaliyyet tartışmalarında konunun bir diğer boyutunu, imâmların faziletinin peygamberlere ve hatta meleklerle kıyasen tartışılması oluşturmaktadır. Şeyh Müfid bu konuda İmâmiyye içerisinde belli başlı üç görüş olduğunu söylemekte ve kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “Derim ki İmâmiyye’den bir topluluk, Muhammed soyundan gelen imâmların -Peygamberimiz Hz. Muhammed hariç- önceki resûl ve nebilerden faziletli olduğunu kesin olarak kabul etmektedir. Diğer bir grup, ülü’l-azm peygamberleri hariç tutarak bütün enbiyâ ve resûllerden üstün olduklarını iddia etmiştir. Bu iki görüşü benimseyenlerin dışında başka bir grup ise, enbiyânın hepsinin imâmlardan daha faziletli olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda kabul veya reddetmek açısından aklın yeri yoktur. Ayrıca yukarıdaki görüşlerin hiçbiri hakkında icmâ’ da vukû bulmamıştır. Müminlerin emiri ve onun evladı hakkında Hz. Peygamber’den ve sadık imâmlardan haberler gelmiştir.” Müfid bu açıklamalarının ardından Kur’ân’da ilk grubun görüşlerini destekleyen âyetlerin olduğunu söylemiş olmasına rağmen kendisinin bu hususta hâlâ düşünmekte olduğunu söylemektedir.⁴⁹³ Şerîf el-Murtazâ ise hocası kadar konunun bu boyutuna girmemekte ve sadece peygamberlerin meleklerden üstün olduğu hususunda Şîî-İmâmiyye’nin icmâ ettiğini ve

⁴⁹⁰ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 42-43.

⁴⁹¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 41.

⁴⁹² Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 42; a.mlf, *Şerhu cümel*, s. 195-196.

⁴⁹³ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 72.

İmâmiyye'nin imâmların meleklerden daha üstün olduğunu kabul ettiklerini söylemekle yetinmektedir.⁴⁹⁴

3.1.2.4. İmâmın Bilgisinin Kapsamı

Şerîf el-Murtazâ ilim sıfatını imâmda bulunması zorunlu olan temel nitelikler arasında saymıştır. Ancak o, konuyu Usûlî düşünce ekseninde ele almakta ve “kuşatıcı bilgi” anlayışının yerine şer'î ahkâmla “sınırlı bilgi” anlayışı üzerinde durmakta ve böylece imâmın bilgisini din sahası ile sınırlandırmaktadır. Böylece ilmü'l-imâmın kapsamı konusundaki tartışmalarda Şerîf el-Murtazâ, hocası Şeyh Müfid'in görüşlerini takip etmektedir.

Şerîf el-Murtazâ'ya göre imâmın bütün şer'î ahkâmı bilmesi gerekir ve onun bilgisi dinî alanla sınırlıdır.⁴⁹⁵ İmâm için gerekli olan siyasî vukûfiyetin kaynağı akıl, dinî vukûfiyetin kaynağı ise sem'îdir.⁴⁹⁶ Hatta o, imâmetin gereği olan dinî ahkâm bilgisinden başkasının imâm için gerekli olduğunu söylemekten Allah'a sığındığını ifade etmekte ve imâm için gerekli olan bilginin şer'î ahkâmdan başka bir şey olmadığını tekrarlamaktadır.⁴⁹⁷ İmâmın bütün dinî ahkâmı bilmesini gerektiren şey, onun dinî konuların tamamında imâm olmasının ve bütününde otoriteyi yüklenmesinin sâbit olmasıdır.⁴⁹⁸ İmâmın bütün şer'î ahkâmı bilmesinin bir diğer sebebi de imâmın dinin bütün emirlerini uygulayabilmesi ve yerli yerine koyabilmesinin gerekliliğidir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli'l-Murtazâ**, II, 333; a.mlf, (1405/1984), **Mes'ele fî tafdili'l-enbiyâ 'ale'l-melâike**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 155; a.mlf, **Mesâ'ilü'r-râziyye**, s. 109; a.mlf, **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-meyyâfârikıyyât**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 284.

⁴⁹⁵ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 163; a.mlf, **Ecvibetü min mesâilin müteferrika mine'l-hadîs ve gayrihi**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 131; a.mlf, **Trablusıyyâtü's-sâniye**, s. 394; a.mlf, **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 104; Şeyh Tûsî, **Telhîs**, I, s. 253.

⁴⁹⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 429-430.

⁴⁹⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 164.

⁴⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 8.

⁴⁹⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 165.

Öte yandan Şerîf el-Murtazâ, imâm için gerekli olan bilginin kaynağı konusunda mücerret akla başvurulamayacağını ve bunun sübûtunun sem‘ ile sâbit olduğunu kabul etmektedir.⁵⁰⁰

Şerîf el-Murtazâ imâmın dinî ilimleri bilmesi gerektiğinin yanı sıra bütün sanatları ve meslekleri bilip bilmemesi konusunda hocasıyla aynı görüşleri paylaşmakta⁵⁰¹ ve burada sadece göstermiş olduğu kararlılık noktasında hocasından ayrılmaktadır. Nitekim Şeyh Müfid imâmların bütün sanat ve lisanlara vakıf olmalarının akıl ve kıyas yönünden zorunlu olmadığını ve bu konuda Âl-i Muhammed’den gelen rivâyetlerin sahihliği konusunda emin olmadığını söylemiştir. Ancak Şeyh Müfid’e göre söz konusu rivâyetler sahihse bu takdirde imâmlar bu bilgiye gerçekten sahiptirler.⁵⁰² Bu şekilde Şeyh Müfid bu konuda temkinli bir tutum sergilemiştir. Şerîf el-Murtazâ ise muhtemelen bu tür rivâyetleri haber-i vâhid olarak kabul ettiğinden bunlara hiç yer vermemekte ve dinî ahkâma taalluk etmeyen sanat ve meslekleri imâmların bilmesinin gerekli olmadığını açık bir şekilde söylemektedir.⁵⁰³ İmâmların bilgisinin şer’î ahkâmla sınırlı olduğunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra tartışılan bir diğer nokta veya tabii bir sonuç da imâmların bu tür bilgilerinin zamanla sınırlı olup olmadığıdır. Diğer bir ifade ile şer’î ahkâmla ilgili bilgilere imâmlar doğdukları andan itibaren mi yoksa imâmete tayin edildikleri zamanda mı sahip olmaktadırlar?⁵⁰⁴ Şerîf el-Murtazâ bu meselede imâmın dinî ahkâma ait bilgilerinin zamanla sınırlı olduğunu kabul etmektedir.⁵⁰⁵ Dolayısıyla o, imâmın şer’î ahkâma dâir bilgisinin doğduğu ve aklının kemale ulaştığı andan itibaren olmayıp bunun imâmete tâyin edildiği zamandan itibaren olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁶

⁵⁰⁰ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 8; Şeyh Tûsî, *Telhîs*, I, s. 245-246.

⁵⁰¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, III, s. 165; a.mlf, *Mesâ’ilü’r-râziyye*, s. 105.

⁵⁰² Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, s. 67.

⁵⁰³ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, III, s. 165.

⁵⁰⁴ Bulut, Gül, “*İlmu’l-İmâm İnancı*”, s. 89.

⁵⁰⁵ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 30.

⁵⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 36.

Konunun bir başka boyutunu da imâmın gaybı bilip bilmemesi meselesi oluşturmaktadır. Şerîf el-Murtazâ böyle bir anlayışın kabul edilemez olduğunu söylemekte⁵⁰⁷ ve imâmın gaybı bildiğine dâir anlayışa karşı çıkararak gayba ait bilgilerin sadece Allah'a ait olduğunu net bir şekilde söylemektedir. Nitekim ona göre imâm için gerekli olan bilgi, şer'î ahkâma vukûfiyetle sınırlıdır ve gayba ait bilgileri bunun dışında kalmaktadır. Ayrıca olmuş ve olacak olan hâdiselere dâir bilgilerin yanı sıra gayba ait bilgilerin imâm tarafından bilinmesi gerekli değildir. Bu anlayış kadîm olan Allah'ın küllî ilminde ortaklığa yol açmaktadır. Allah'ın bilgisi sonsuzdur ve o kendi zatı itibariyle âlimdir. İmâmın bilgisi ise hâdis bir ilimle sâbittir. Bu itibarla⁵⁰⁸ gaybı bildiğine dâir haberlere karşı çıkmak suretiyle bu konuda da hocası Şeyh Müfid'in görüşlerini devam ettirmektedir. Şeyh Müfid'e göre de gaybın bilgisi sadece Allah'a ait olduğundan imâmların gaybı bildikleri şeklindeki söz ve haberler apaçık hatadırlar.⁵⁰⁹

3.1.3. Ali'nin İmâmeti Meselesine Bakışı

Hız. Peygamber'in vefatının ardından kimin halife/imâm olması gerektiği ve imâm olacak kişinin ne tür ayırt edici sıfatları hâiz oldukları, mezhepler arasında en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Şerîf el-Murtazâ bu konuda Müslümanlar arasında üç farklı görüşün olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi Şîa'nın görüşü olup Hız. Peygamber'den sonra imâmın nass ile tayin edilmiş olan Ali olduğunu kabul eden yaklaşımdır. İkincisi Mu'tezile, Ashâbu'l-Hadîs, Mürcie ve onlara tabi olanların benimsediği görüş olan imâmın Ebû Bekir olduğu, onun seçimle imâmete geldiği veya bu konuda nass bulunduğu düşüncesidir. Üçüncüsü ise Abbâsiyye'nin benimsediği görüştür. Abbâsiyye Hız. Peygamber'den sonra nass veya irsiyet yoluyla imâmın Abbâs

⁵⁰⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 26. Şerîf el-Murtazâ'nın ilmü'l-imâm konusundaki görüşleri için ayrıca bkz., Hasen Nâdim, "**İlm-i İmâm der dîdgâh-ı Şeyh Müfid**", s. 666-677.

⁵⁰⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 164; a.mlf, **Ecvibetü min mesâilin müteferrika**, s. 131; a.mlf, **Trablusiyâtü's-sâlise**, s. 395; Şeyh Tûsî, **Telhîs**, I, s. 253.

⁵⁰⁹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 67.

b. Abdülmüttâlib olduğunu ileri sürmektedir.⁵¹⁰

İslâm mezhepleri siyaset düşüncelerini şekillendirirken imâm tayininin nassla mı yoksa seçimle mi olması gerektiği kadar dikkate aldıkları bir diğer kriter de efdaliyyet ile imâmete layık olma arasındaki ilişkidir. Nitekim mezhepler arasında konu ile ilgili tartışmaların seyrine bakıldığında imâm olacak kişide ne tür üstün sıfatların olması gerektiği ve efdal varken mefdûl olan kişinin imâmetinin câiz olup olmayacağı konularının ele alındığı görülmektedir. Şîa ile diğer fırkalar arasındaki asıl tartışma da bu yüzden Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişinin ilk imâm olması gerektiği noktasında yoğunlaşmıştır. Şîi-İmâmiyye'ye göre faziletçe eksik sıfatları barındıran bir kişinin, daha nitelikli bir kimsenin (efdal) önüne geçirilmesi akla aykırı bir durumdur⁵¹¹ ve Hz. Peygamber'den sonra bu göreve gelecek kişinin her konuda toplumun en mükemmeli olması gerekmektedir.⁵¹² Bu itibarla Hz. Ali ve ve Fâtîma'dan olan soyunun merkezde olduğu bir imâmet nazariyesi inşâ eden Şîi-İmâmiyye, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletli olanının Hz. Ali olduğunu, dolayısıyla onun imâm olması gerektiğini iddia etmektedir.

Şerîf el-Murtazâ'nın hocası Şeyh Müfîd de Hz. Ali'nin sahâbe içerisindeki konumuna ayrı bir önem vermiş ve imâmet nazariyesini bu esas üzerine bina etmiştir.⁵¹³ O imâmetle ilgili eserlerinde bu konuya genişçe yer vermiş olmasına rağmen ayrıca müstakil olarak *Tafdîlü emîri'l-mü'minîn*⁵¹⁴ adlı müstakil bir risâle de kaleme almıştır.⁵¹⁵ Bunun yanı sıra o, imâmın hayatlarını kapsamlı bir şekilde ele aldığı *el-İrşâd fî ma'rifeti huvecillâhi 'ale'l-'ibâd* adlı eserinin ilk kısmını sadece Hz. Ali'ye

⁵¹⁰ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 208; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 437; a.mlf, *Şerhu cümel*, s. 202-203.

⁵¹¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 41, a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 430; et-Tûsî, “*İmâmet Risâlesi*”, s. 187.

⁵¹² et-Tûsî, “*İmâmet Risâlesi*”, s. 187.

⁵¹³ Bulut, *Farklılaşma Süreci*, s. 297.

⁵¹⁴ Bkz., Şeyh Müfîd, *Tafdîlü Emîri'l-mu'minîn*, nşr., Ali Mûsâ el-Ka'bî, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfîd içinde), Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993/1414.

⁵¹⁵ Şîi gelenekte İmam Ali'nin faziletine dâir yazılmış eserler için bkz., Şeyh Müfîd, *Tafdîlü Emîri'l-mu'minîn*, neşreden in önsözü, s. 3-7.

tahsis ederek onun, imâmete en layık kimse olduğunu izah etmeye çalışmıştır.⁵¹⁶

Şerîf el-Murtazâ da hocası Şeyh Müfîd'de olduğu gibi sahâbe içerisinde en faziletli kişinin Hz. Ali olduğunu, dolayısıyla onun, Hz. Peygamber'den sonra ilk imâm olması gerektiğini kabul etmektedir. Buradan hareketle o da imâmet nazariyesinin dayandığı Ali'nin imâmetinin temellerinin sağlamlığını ve çürütülemez olduğunu çeşitli açılardan ispatlamaya çalışmaktadır. Öte yandan Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ, Hz. Osmân ve Hz. Ömer'in dinî konumundan ziyâde Hz. Ebû Bekir üzerinde durmuşlar ve imâmetinin gayr-i meşrû olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Şeyh Müfîd'in ve Şerîf el-Murtazâ'nın bu tutumu oldukça mantıklıdır. Başta değinildiği üzere Mu'tezile, Ashâbu'l-Hadîs, Mürcie ve onlara tabi olanların imâmet nazariyelerinin merkezinde Hz. Ebû Bekir bulunmaktadır. Bundan dolayı Hz. Ebû Bekir'in imâmet için gerekli olan sıfatları hâiz olmadığı açık bir şekilde ortaya konulduğunda, Şîa'nın muhalifleri olarak kabul edilen mezheplerin imâmet nazariyelerinin temeli sarsılmış olacaktır. Bu itibarla Şîi-İmâmiyye açısından Hz. Ali'nin niçin imâmete lâıyk olduğu kadar, Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin gayr-i meşrû olduğunu ortaya koymak da önem arz etmektedir. Bu yüzden bu kısımda meselenin iki yönü ayrı ayrı ele alınacaktır. Yani öncelikli olarak Hz. Ali'nin niçin ilk imâm olması gerektiğine dâir öne sürdükleri deliller üzerinde durulacaktır. Ardından da Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin niçin geçersiz olduğundan bahsedilecektir.

3.1.3.2. Ali'nin İmâm Olduğuna Dâir Deliller

Diğer Şîi ulemâda olduğu gibi Şerîf el-Murtazâ'ya göre de Hz. Peygamber'den sonra imâmın Ali olduğu nass ile sâbittir.⁵¹⁷ Onun burada üzerinde durduğu asıl mesele, Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra kesintisiz olarak birinci imâm olduğunu ortaya koymak ve seçimle iktidara gelen ilk üç halifenin hilâfetlerinin gayr-i meşrû olduklarını

⁵¹⁶ Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğuna dâir Şeyh Müfîd'in öne sürmüş olduğu nakli deliller için bkz., ; Şeyh Müfîd, **Tafdîlu Emîri'l-mu'minîn**, s. 18-38; a.mlf, **el-Fusûlü'l-muhtâr**, s. 96-102; Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-ukberiyye**, s. 45-49.

⁵¹⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 313.

açıklamaya çalışmaktadır.⁵¹⁸ Bu itibarla o, Ali'nin imâmetine dâir aklî ve naklî deliller üzerinde durmaktadır. Ancak Şerîf el-Murtazâ, genel anlamda sistemini aklî temeller üzerinde bina etmiş olmasına rağmen Ali'nin fazileti ve imâmeti konusunda onun, söz konusu tutumunun dışına çıktığı görülmektedir. Muhtemelen bunun en önemli sebebi, Şîa'nın mevcut realitenin hatta vakıanın aksine bir imâmet nazariyesi inşa etmiş olmasıdır. Dolayısıyla tarihi realiteyi tersine döndürme çabalarını sadece aklî delillerle açıklamak oldukça güçtür. Bunun için aklî delillerin yanı sıra naklî delillere başvurmak bir zorunluluktur. Bu itibarla ilk bakışta müellifin konuyu işleyişi kendi sistemiyle çelişir gibi görünmüş olmasına rağmen konuya bu açıdan bakıldığında müellif için bunun bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Ancak burada şu hususu da belirtmek gerekir. Her ne kadar Şerîf el-Murtazâ da, özellikle Ali'nin imâmeti ve fazileti konusunda ağırlığı nakiller konusuna vermiş olsa da burada Ahbârî düşüncede olduğu gibi Ali'nin imâmetine dâir öne sürülen âyet ve hadisleri sadece zikretmekle yetinmemiştir. O zikretmiş olduğu naklî delillerinin ardından bu haberlerin niçin Ali'nin fazileti, ismeti veya imâmetine işaret ettiğine dâir lügavî ve aklî açıklamalarda bulunmuştur.

Şerîf el-Murtazâ sahâbenin en faziletlisinin Ali olduğunu, bu açıdan diğer sahâbenin onunla kıyaslanamayacağını iddia etmekte ve Ali'nin imâm olması gerektiğini aklî olarak 'ismet ve efdaliyyet anlayışı' ekseninde açıklamaktadır. Ona göre imâm kesinlikle masûm olmalıdır, imâmın masûm olmasının gerekliliği ise akıl ile sâbittir.⁵¹⁹ Hz. Peygamber'den sonra halife olduğu iddia edilen Ebû Bekir ve Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın ismet sıfatına sahip olmadıklarına dâir ümmetin icmâsı olduğundan onların imâmeti temelden geçersizdir. Hz. Ebû Bekir ile Abbâs masûm ve efdal olmadığına göre Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin nass ile kesintisiz olarak imâm olduğu anlaşılır.⁵²⁰

Şerîf el-Murtazâ'nın efdaliyyet açısından öne sürmüş olduğu diğer bir aklî delil de imâmlarda bulunması gereken ilim sıfatı ekseninde olup yukarıdaki delile benzer

⁵¹⁸ Kahveci, **Siyasal Tartışma**, s. 132, 286.

⁵¹⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 209; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 430.

⁵²⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 437.

niteliktedir. Buna göre imâmda bulunması zorunlu olan temel niteliklerden biri de ilimdir. Hz. Peygamber'den sonra imâm olacak kişi, bütün dinî konularda ümmetin en âlimi ve en niteliklisi olmalıdır ve bu husus kesin delille sâbittir. Ebû Bekir ve Abbâs' bu tür bir ilme sahip olmadıklarından imâmetleri bâtıldır. Ali ise ümmetin en âlimi olduğundan imâm olduğu sabittir.⁵²¹

Öte yandan aklî delillerin yanı sıra Şîî düşünceye göre birçok âyet ve hadis Ali'nin fazileti, nass ile tayin edildiği ve masûm olduğuna delâlet etmektedir.⁵²² Bu doğrultuda Şerîf el-Murtazâ da Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin imâm olduğuna dâir bazı âyetler zikretmektedir. Onun Ali'nin imâmetine delil olarak zikrettiği âyetlerin başında “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, O'nun Resûlüdür ve Allah'a tam boyun eğerek namazlarını hakkıyla ifa eden, zekâtlarını veren müminlerdir*”⁵²³ âyeti gelmektedir. Ona göre âyette yer alan “*وليكم*” (sizin dostunuz) lafzından kast edilen, sizi idare etmede, işlerinizi düzenlemede evla olan ve kendisine itaat edilmesi gereken kişidir. “*والذين آمنوا*” lafzından murat edilen de bizzat Ali'dir. Dolayısıyla âyette sayılan özelliklerin tamamı Ali'de mevcut olduğundan bu âyet, bizim için onun imâm olmasının delilidir.⁵²⁴

Ali'nin imâmetine dâir Şerîf el-Murtazâ'nın öne sürmüş olduğu bir diğer âyet, “tathir âyeti” olarak bilinen “*...Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*”⁵²⁵ âyetidir. Müellife göre bu âyet, Ehl-i Beyt'in ismet sahibi olduklarına, bu hasletin onlara mahsûs olduğuna ve sözlerinin hüccet olduğuna delâlet etmektedir. Bunun yanı sıra âyet, Emirü'l-mü'minîn'den sonra Hasan ve Hüseyin'in belirli bir tertip üzere imâm olduklarına da delâlet etmektedir. Âyetteki tahsis Ehl-i Beyt

⁵²¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 208-210; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 483, 491; a.mlf, *Şerhu cümel*, s. 202-203.

⁵²² Hasan Onat, “*Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)*,” *AÜİFD*, 1997, cilt: XXXVI, s. 85-86; Ahmet İshak, Demir, “*İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet*,” *AÜİFD*, 2005, cilt, XLVI, sy., 1, s. 94-96.

⁵²³ Mâide 5/55.

⁵²⁴ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 217; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 438.

⁵²⁵ el-Ahzab, 33/33.

üzere sâbit olduğundan Ali'nin ismeti ve mutahhariyeti gerekli olmaktadır.⁵²⁶

Şerîf el-Murtazâ'nın Ali'nin imâmette hak sahibi olduğuna dâir öne sürmüş olduğu bir diğer delil, “mübâhale” âyetidir.⁵²⁷ Şerîf el-Murtazâ'ya göre âyette Hz. Peygamber'in, muhâliflere hüccet olarak çağırdığı kişilerin fazileti ve onların diğerlerine öncelendiğine delâlet ettiğine şüphe yoktur. Mübâhale hâdisesinde Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i çağırmıştır. Nakil ve tefsir ehli de olayın bu şekilde olduğu konusunda icmâ etmişlerdir.⁵²⁸ Dolayısıyla ona göre bu âyetler Ali'nin ismeti, fazileti ve Hz. Peygamber'den sonra imâm olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte o, diğer Şîî ulemâda olduğu gibi Ali'nin imâmetine dâir naklî deliller kısmında âyetlerden daha ziyâde hadisler üzerinde durmaktadır. Muhtemelen bunun en önemi sebebi, Ali'nin imâmetine dâir bazı âyetler delil olarak getirmiş olsa da âyetlerde Ali'nin fazileti ve imâmetine doğrudan işaretlerin olmayışındadır. Diğer bir ifade ile Şerîf el-Murtazâ da ilgili âyetlerin Ali'nin fazileti ve imâmetine işaret ettiğini kabul etmiş olsa da bunların hiç birisinin celî nass mesabesinde olmadığını farkındadır. Bu sebeple o da Şîî düşüncesinde doğrudan Ali'nin fazileti ve imâmetine işaret eden hadisler/ahbâr üzerinde daha fazla durmuştur.

Şerîf el-Murtazâ, Ali'nin imâmeti ve faziletine delil olarak zikrettiği hadislerin başında “Mevlâ” hadisi olarak bilinen “*Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır. Allahım ona dost olana dost; düşman olana düşman ol. Ona yardım edene yardım et; Terk edeni de terk et*”⁵²⁹ hadisi gelmektedir. Şerîf el-Murtazâ bu hadisin imâmete dâir bir nass ve Hz. Peygamber'in Ali'yi ümmete halife kıldığının delili olduğunu söylemektedir.⁵³⁰

⁵²⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 134-136.

⁵²⁷ “Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.” Âi-İmrân, 3/61.

⁵²⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 254.

⁵²⁹ Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 172, 178; Şeyh Sadûk, **Men lâ yahdurühü'l-fakîh**, I, s. 163-164; Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 260.

⁵³⁰ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 260-261; Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi'l-cevâb 'ani's-şübühâti'l-vâride li haberi'l-Gadîr**, (Resâilü'l-Murtazâ III içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, (1405), s. 252.

Ardından da hadiste geçen “mevlâ”⁵³¹ kelimesinin anlamı üzerinde durmaktadır. Nitekim ona göre “mevlâ” lafzının amcaoğlu, müttetik, yardımcı, komşu ve bunun dışındaki anlamlara gelme ihtimali olsa da dilde “evlâ” (en layık) anlamına geldiği açıktır.⁵³²

Gadîr-i Hum haberindeki mevlâ lafzından “evlâ” kastedildiğinin en önemli delili lisan ehlinin bu konuda genel bir kabulünün olmasıdır. Nitekim dilciler farklı manalara gelmesi muhtemel bir cümle söylediklerinde veya böyle bir cümleye atıfta bulduklarında cümleden diğer anlamların değil ilk anlamın anlaşılmasını gerekli görmektedirler.⁵³³ Bunun yanı sıra “evlâ” lafzıyla imâmet ve itaatın gerekliliği kastedilmiştir. Lisan ehli bu lafzı sadece işi yapmaya en layık olan ve tedbire mâlik olanlar için kullanmışlardır. Örneğin onlar “Sultan, halkının idare ve yönetimine öncelikli olarak layıktır” veya “Ölen bir kimsenin çocuğu babasının mirasına akrabalarından daha layıktır” derken “evlâ” kelimesini kullanmaktadırlar ve kastedilen de “idare ve yönetime layık olma”dır. Ayrıca müfessirlere göre “*Nebi onlara kendi nefislerinden evlâdır...*”⁵³⁴ âyetinde geçen “evlâ”dan Hz. Peygamber’in tedbir ve yönetmeye layık olması kastedilmiştir. Buna göre Allah Teâlâ’nın, Nebi’nin halkın tedbiri ve yönetimine diğer insanlardan daha layık olduğu ve Resûle itaat edilmesi gerektiğini kastettiği noktasında ihtilâf bulunmamaktadır.⁵³⁵ Ayrıca Gadîr-i Hum hâdisesinde Hz. Peygamber’in Emîrû’l-mü’minîne vâcip bir emirde bulunduğu noktasında şüphe yoktur. Buna göre de hadisteki “mevlâ” lafzının başka anlamlarda olmayıp ilk anlamında kullanılması gerekir.⁵³⁶ Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ’ya göre

⁵³¹ Şîî-İmâmî bakış açısına göre Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum günü söylemiş olduğu hadiste geçen “mevlâ” kelimesinden kastedilenin ne olduğu hususunda detaylı bilgi için bkz., Şeyh Müfid, **Aksâmü’l-mevlâ fi’l-lisân**, (Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfid içinde) thk., Mehdi Necef, Beyrut: Dârü’l-Müfid 1993/1414, s. 27-34.

⁵³² Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 268-269.

⁵³³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 274; a.mlf, **Mes’ele fi’l-cevâb ‘ani’ş-şübühât**, s. 253.

⁵³⁴ el-Ahzâb, 33/6.

⁵³⁵ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 276-77; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 447.

⁵³⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 279-280. Ayrıca bkz. Kahveci, **Siyasal Tartışma**, s. 113-116.

bütün bu açıklamalar söz konusu hadisteki mevlâ kelimesinin “evlâ anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Buna göre de Hz. Peygamber’den sonra halkın yönetiminde evlâ olanın ve kendisine itaat edilmesi gerekenin Ali olduğu anlaşılmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ’ya göre Ali’nin imâmetine işaret eden bir diğer delil, “*Senin benim yanımdaki konumun Hârûn’un Mûsâ’nın yanındaki konumu gibidir. Ancak benden sonra peygamber yoktur*” hadisidir.⁵³⁷ Ona göre bu hadis, Ali’nin imâmetinin delillerindedir. Söz konusu haber, Hz. Peygamber’in peygamberliği dışındaki bütün özelliklerin Hz. Peygamber ile Ali’de müşterek olduğunu gösterir. Bilindiği üzere Hârûn’un Mûsâ’ya olan konumu, nübüvvet, neseb kardeşliği, fazilet, muhabbet ve gaybeti esnasında ümmetine hilâfette müşterek oluşudur. Eğer Harun Mûsâ’dan sonra yaşamış olsaydı onun halifesi olacaktı ve onun yerine başkasının geçmesi câiz olmayacaktı. Ali’nin Hz. Peygamber’le nübüvvet ve neseb kardeşliği birlikteliği olmadığına göre bu ikisi dışında bir ilişkinin olması gerekir. Bu iki özellik dışındakiler sâbit olduğuna göre eğer Hz. Peygamber’in vefatından sonra da hayatta ise ümmetinin işlerini yönetmesi ve onun makamına geçmesi gerekir. Peygamberin vefatından sonra Ali yaşadığına göre onun, Hz. Peygamber’den sonra imâm olması gerekir.⁵³⁸

Şerîf el-Murtazâ’ya göre Hz. Peygamber’den sonra Ali’nin fasılasız imâm olduğuna delâlet eden bir diğer delil “sekaleyn” hadisidir. Şîî ve Sünnî kaynaklarda bazı küçük değişikliklere sahip olmakla birlikte “Sekaleyn hadisi”⁵³⁹ şu şekildedir: “*Size iki önemli şey bırakıyorum onlara sınıksız sarıldığınız müddetçe dalâlete düşmezsiniz. Onlar*

⁵³⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Babeveyh el-Kummî, **Meâni'l-ahbâr**, thk., Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1399/1979, s. 74; eş-Şeyh Muhammed Bâkır el-Meclîsî, **Bihâru'l-envâr**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983, XXI, s. 142; Buhârî, Meğazî, 80; Fezâilü's-ashabi'n-nebî, 9; Müslim, Fazâilü's-sahâbe, 30; 31.

⁵³⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 5-8; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 452-55; a.mlf, **Şerhu cümel**, s. 211.

⁵³⁹ Ehl-i sünnete göre Ehl-i Beyt'in konumu ve Sekalyen hadisi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Adil Yavuz, “**Ehl-i Sünnet'e Göre Ehl-i Beyt'in Konumu 'Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme'**”, *Marife*, yıl, 5, sy., 3, 2005, s. 333-360.

Allah'ın kitabı ve İtreti/Ehl-i Beytimdir".⁵⁴⁰ Ona göre bu hadis, Ehl-i Beyt'in icmâsının hüccet ve bunun akabinde de imâmetin nassla Hz. Peygamber'den sonra fasılasız olarak Ali'ye ait olduğunun delilidir. Ayrıca hadis, her asırda Ehl-i Beyt'ten masûm, güvenilir ve sözünün doğru olduğu kesin olan birinin bulunacağını delilidir.⁵⁴¹

Şerîf el-Murtazâ'ya göre bu hadislerin yanı sıra "*Yarın sancağı Allah'ın ve Resûlünün sevdiği aynı zamanda onun da Allah ve Resûlünü sevdiği bir kimseye vereceğim. Allah onun eliyle fethi gerçekleştirecektir*"⁵⁴² hadisi de Muâhât hadisi ve onun sınıfına giren diğer hadisler gibi Ali'nin imâmetine delâlet etmektedir. Ona göre fazilet ve ta'zîme delâlet eden her şey rütbe ve makamların en üstün olanına müstehak olmayı gerektirir. Fazilet yönünden eksik sıfatları barındıran bir kimsenin daha faziletli bir kimsenin önüne geçirilmesi akla aykırı kötü bir fiil olduğundan⁵⁴³ insanlar içerisindeki en faziletli olan kişi imâmete en layık olandır. Diğer sahâbilerde denkliği imkânsız olan cesâret gibi bir üstün özelliğe sahip olmasından ötürü sancak hadisi Ali'nin faziletine dolayısıyla da imâmetine delâlet etmektedir.⁵⁴⁴ İmâmiyye'nin hüccet olarak kabul edilen icmâsına göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi Ali'dir.⁵⁴⁵ Dolayısıyla celî nass olarak isimlendirilen bu ve benzeri açık nasslar⁵⁴⁶ Ali'nin faziletine, ismetine ve fasılasız olarak Hz. Peygamber'den sonra imâm olduğuna işaret etmektedirler.

3.1.3.3. Ebû Bekir'in İmâmetinin Geçersizliğine Dâir Deliller

Hz. Peygamberden sonra kimin halife olacağı konusundaki tartışmalarda efdaliyyet meselesi kadar imâmın nassla mı yoksa seçimle mi iş başına geleceği meselesi de önem

⁵⁴⁰ Müslim, Fazâilü's-sahâbe, 36; Tirmizî, Menâkıb, 31; el-Meclîsi, **Bihâr**, XXIII, s. 134-135; Mîrzâ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, **Müstedrekü'l-vesâil**, 3. Baskı, nşr., Müessesetü Âlî'l-Beyt li-İhyâi't-türâs, Beyrut: 1411/1991, VII, s. 254-255.

⁵⁴¹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 122.

⁵⁴² Buhârî, Cihâd, 102; Müslim, Fazâilü's-sahâbe, 34; el-Meclîsi, **Bihâr**, XL, s. 10; XLI, s. 85.

⁵⁴³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 41, a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 430.

⁵⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 87.

⁵⁴⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 491.

⁵⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 463.

arz etmektedir. Şîa'ya göre imâmın tespit ve tâyininde ana unsur nasstır. Bu sebeple Şîa, imâmın tayini konusunda nass ile tayinin geçerliliği, seçim sisteminin de fâsitliği üzerinde durmaktadır. Ehl-i Sünnet, Mürcie, Hâricilik ve Mu'tezile gibi fırkalara göre ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife/imâm belirlenmesinde Şîa'nın aksine temel kriter seçimdir. Yani imâmın tespit edilmesinde, seçimin esas olduğunu kabul eden fırkalar, imâmet tezlerini nass ile tayin fikrinin geçersizliği, seçim sisteminin sahihliği üzerine kurgulamaktadırlar.

Şerîf el-Murtazâ konuyu bu çerçevede ele almakta ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından Ebû Bekir'in imâmetinin geçerliliği hakkında öne sürülen temel gerekçelere cevap vermeye çalışmaktadır. Öncelikli olarak Şerîf el-Murtazâ, Ebû Bekir'in imâmete niçin layık olmadığını, imâmda bulunması gereken nitelikler üzerinden ele almaktadır. Nitekim ona göre akıl, imâmın mutlaka masûm olmasını gerektirmektedir. Ebû Bekir'in ismet sıfatına sahip olmadığı konusunda ümmet icmâ etmiştir. Bu itibarla imâm için vâcip olan bir sıfatın kendisinde olmadığı Ebû Bekir'in imâmeti nasıl geçerli olabilir? Ayrıca imâmın dinî ilimler ve ahkâmın tamamına vukûfu olması gerekir. Ebû Bekir'in dinî ilimlerde eksikliği nedeniyle başkalarına muhtaç olduğu ve bazı konularda kararsız kaldığı herkes tarafından bilinen bir konudur. Öte yandan imâmın nassla tayin edilmesi gerektiğinden ve Hz. Peygamber'den sonra imâmın Ali olduğuna dâir nassların bulunduğu delillerle ispat edildiğinden, seçim sisteminin dolayısıyla da Ebû Bekir'in imâmetinin geçersizliği ortaya çıkmış olmaktadır.⁵⁴⁷ Görüldüğü üzere Şerîf el-Murtazâ, Ebû Bekir'in imâmetinin geçersizliğini ve imâmete layık olmadığı iddiasını öncelikli olarak imâmda bulunması gereken nitelikler açısından ele almaktadır. Ebû Bekir'in imâmete gelişinin geçersizliği konusunda temel tezini bu şekilde ortaya koyan Şerîf el-Murtazâ, ardından seçim sistemini kabul edenlerin temel iddialarının geçersizliği üzerinde yoğunlaşmakta ve Ebû Bekir'in imâmetinin geçersizliğini üç farklı açıdan ele almaktadır. Bunlar; seçim sistemini savunanların aksine Ebû Bekir'in seçiminde sahâbe icmâmının vukû bulmadığı; Ebû Bekir'in kendisine atfedilen şahsî niteliklerden yoksun olduğu ve onun birtakım zaaflarının bulunduğu iddialarıdır.

⁵⁴⁷ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 42; 209; 214; IV, s. 10; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 483; a.mlf, *Şerhu cümel*, s. 195-196.

Şerîf el-Murtazâ'nın eleştirdiği ve asla vukû bulmadığını iddia ettiği ilk husus, Ebû Bekir'in meşrû ve ilk imâm olduğuna dâir Sahâbe icmânının olmadığı konusudur. Nitekim seçim sistemini kabul edenlere göre Ebû Bekir'in imâmete gelişi konusunda en önemli delil, vukû bulduğunu iddia ettikleri sahâbe icmâdır.⁵⁴⁸ Şerîf el-Murtazâ ise Sahâbe icmânının asla vukû bulmadığını⁵⁴⁹ Sakîfe günü meydana gelenleri ve ardından yaşananları uzun uzadıya anlatarak cevap vermeye çalışmaktadır.⁵⁵⁰ Nitekim ona göre ne Sakîfe günü ne de daha sonra icmâ hâsıl olmuştur. Ebû Bekir'e biat etmeyen çok sayıda insan vardır. Ebû Bekir'in imâmetine muhalefet edenler arasında Ali, Abbâs, Benî Haşim'den bir grup, Zübeyr, Selmân, Halid b. Saîd b. Âs ve Ebû Süfyân vardır. Sa'd b. Ubâde ve ailesinin muhalefeti ve biat etmedikleri herkes tarafından bilinen bir konudur. Bu kişilerden bazıları muhalefetlerini istikbalde de sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla ihtilâfın son bulduğu ve sahâbenin icmâ ettiği iddiası geçersizdir.⁵⁵¹

Şerîf el-Murtazâ'nın Ebû Bekir'in imâmetinin geçersizliği noktasında ele aldığı diğer konu da Ebû Bekir'in şahsî nitelikleridir. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) Ebû Bekir'in şahsî nitelikleri⁵⁵² üzerinde durarak onun imâmete layık olduğunu savunurken Şerîf el-Murtazâ ise Ebû Bekir'in imâmetinin sahihliği konusunda öne sürülen bu özelliklerin her birinin geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'nın geçersizliğini ortaya koymaya çalıştığı Ebû Bekir'e ait şahsî niteliklerin başında onun ilk Müslüman olduğu hususu gelir. Ona göre Ebû Bekir'in ilk Müslüman olan kişi olduğu iddiası bâtıldır. Ali'nin Hz. Peygamber'e tabi olan ve ona

⁵⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, XX/I, s. 259-260.

⁵⁴⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, 221; IV, s. 10.

⁵⁵⁰ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, s. 184-188.

⁵⁵¹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, III, 221-222; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 484-485; Ayrıca bkz., Kahveci, **Siyasal Tartışma**, s. 72-76.

⁵⁵² Kâdî Abdülcebbar tarafından Ebû Bekir'in imâmete layık olduğuna dâir saydığı temel nitelikler arasında şunlar vardır. İlk Müslüman olması; malını ve canını peygamber uğruna harcaması; Hz. Peygamber'in hicret arkadaşı olması; Mağarada Nebi'ye eşlik etmesi; Bedir günü Nebinin çadırında bulunması; Hz. Peygamberin yardımcısı olması; peygamber hastalandığında cemaate namaz kıldırması ve Mekke fethi esnasında hac emiri olması. Bkz., Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, XX/I, s. 323.

iman eden ilk kişi olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu bilinen tarihi bir gerçekliktir.⁵⁵³ Eleştirdiği bir diğer şahsi nitelik de Ebû Bekir'in Hz. Peygamber hastalandığında namaz kıldırmasıdır. Ona göre namazla imâmet arasında doğrudan bir ilişki olmadığı gibi bu husustaki haber de haber-i vâhiddir ve bu tür haberlere itibar edilemez. Ayrıca Ebû Bekir'in cemaate namaz kıldırması emri ve izni Âişe kanalından gelmiştir. Dolayısıyla Ebû Bekir'in namaz kıldırması izni Hz. Peygamber'in değil de Âişe tarafından verildiği/verilmiş olabileceği inkar edilememektedir.⁵⁵⁴ Öte yandan Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ın arkasında da namaz kılmıştır ama bu durum onun imâmetini gerektiren bir delil olmamıştır.⁵⁵⁵ Diğer taraftan Şerîf el-Murtazâ'ya göre Mekke'nin fethi esnasında Ebû Bekir'in hac emîri olduğu da kabul gören bir iddia değildir. Zira Ebû Bekir, Berâe Sûresini okumaktan azledildiğinde hac emiri görevinden de azledilmiştir.⁵⁵⁶

Son olarak Şerîf el-Murtazâ, genellikle Şiîler tarafından Ebû Bekir'e atfedilen zaafklar üzerinde durarak imâmetinin niçin geçersiz olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Nitekim Şiîler tarafından Ebû Bekir'e atfedilen zaafklar arasında Hz. Peygamber'in mirası konusundaki tutumu; Üsâme ordusunu tehiri;⁵⁵⁷ Fâtımâ'nın cenâze namazını kılmaması;⁵⁵⁸ Mâlik b. Nüveyr olayında Halid b. Velid'e hadd uygulamaması⁵⁵⁹ ve Ömer ile birlikte onun Hz. Peygamber'in evine defnedilmesi meselesi vardır.⁵⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ da bu meseleler üzerinde durarak Ebû Bekir'in imâmetinin geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Örneğin Şiîler tarafından Ebû Bekir'e atfedilen kusurlardan birisi kendisinin de içerisinde bulunduğu Üsâme b. Zeyd ordusunun sefere çıkmasının

⁵⁵³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 21.

⁵⁵⁴ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 158, 159.

⁵⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 161.

⁵⁵⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 29.

⁵⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 147-149.

⁵⁵⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s., 113-115.

⁵⁵⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 161-165.

⁵⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 168-170.

tehirine sebep olduğudur. Kâdî Abdülcebbâr Şiîler tarafından atfedilen bu kusuru şu şekilde açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır: Öncelikli olarak Ebû Bekir Üsâme ordusunda bulunmamaktadır. Zaten olayla ilgili rivâyetler buna delâlet etmektedir. Ayrıca “Üsâme ordusunu gönderiniz” haberi imâmın tayin edilmemiş olduğuna da delâlet etmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir kimseyi imâmete nasbetmiş olsaydı emir, fiilinin cemi halde (gönderiniz) değil de müfred halde (gönder) olması gerekirdi.⁵⁶¹ Şerîf el-Murtazâ’ya göre ise Ebû Bekîr ve Ömer Üsâme ordusunda birlikte bulunmaktadır. Aralarında Belâzurî’nin⁵⁶² de bulunduğu birçok siyer ve tarihçi Ebû Bekir’in Üsâme ordusunda bulunduğunu zikretmektedirler. Bunu inkar etmenin hiçbir anlamı yoktur. Öte yandan söz konusu haberde, ordu için gönderin/tenfiz hitabından maksat herhangi bir geciktirme olmaksızın hemen yerine getirilmesine yöneliktir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr’ın söz konusu haberden hareketle imâmın tayin edilmemiş olduğu hükmüne de varmış olması doğru değildir. Buradaki hitap Hz. Peygamberden sonra imâm olacak olana yönelik olmayıp o anda hazır bulunanlara yöneliktir.⁵⁶³ Netice itibariyle Şerîf el-Murtazâ’nın Ebû Bekir’in imâmetinin geçersizliği konusunda yapmış olduğu bu açıklamalardan şu sonuçlara varmak mümkündür:

a) Hz. Peygamber’den sonra imâm olacak kişinin masûmiyet, ilim ve efdaliyet gibi bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Eğer imâm olacak kişi bu özelliklerden yoksun ise imâmeti geçersizdir.

b) Seçim sisteminin geçerliliğini savunanların iddia ettiği gibi Ebû Bekir’in imâmetine dâir ne işin başında ne de sonrasında Sahâbe icmâmının vukû bulması söz konusudur. Nitekim Sa‘d b. Ubâde ve ailesinin işin başında da sonrasında da Ebû Bekir’e beyat etmemiş olması herkes tarafından bilinen bir konudur.

c) Ebû Bekir, efdaliyetine ve imâmetine delil olarak öne sürülen şahsî niteliklerden yoksun olduğu gibi kendisine atfedilen bir takım eksikliklere de sahiptir.

⁵⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XX/I, s. 344-345.

⁵⁶² Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, **Ensâbü’l-eşrâf**, thk., Süheyl Zekkâr, Riyâz Ziriklî, Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996/1417, II, s. 115.

⁵⁶³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, IV, s. 147-148. Ayrıca bkz., Kahveci, **Siyasal Tartışma**, s. 101-102.

3.1.4. İmâmın Gaybeti

İmâmın gaybeti meselesinin rasyonel temeller etrafında savunulması çabası, gaybetin başladığı dönemden itibaren mevcuttur. Nitekim Ebû Sehl İsmâil en-Nevbahtî (ö. 311/924), Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922) ve İbn Kıbbe er-Râzî (ö. 310/922), gibi âlimlerin gaybet nazariyesini aklîleştirme gayretleri uzun bir süre unutulmuş olsa da Usûlî âlimlerin meselenin izahında öne sürdükleri delillerin temeli söz konusu âlimlere dayanmaktadır.⁵⁶⁴ Bununla birlikte gaybet nazariyesinin aklî-keîâmî usulle tartışılmasında en önemli pay, Şeyh Müfid ve onun yöntemini takip eden öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'ya aittir. Onlar, gaybeti meşrûlaştırabilmek için “*filan imâm şöyle dedi*” yerine “*onlar şunu derse ... biz de şöyle deriz...*” şeklindeki diyalektik reddiye/varsayımlı soru cevap metodunu⁵⁶⁵ takip etmelerinin yanı sıra nakilden daha ziyâde aklî argümanlara önem vermişlerdir. Gaybetin izahındaki bu yöntem, başta Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencileri olmak üzere sonraki dönem Usûlî ulemânın konuyu ele alış biçimini oluşturmuştur.⁵⁶⁶ Konunun izahında Şerîf el-Murtazâ'nın önemi de hocasının aklî-istidlâl metodunu takip etmiş olması, meselenin izahında muammerûna dâir örnekler dışında nakle hiç yer vermeden meseleyi aklî prensipler çerçevesinde ele almış olmasıdır. Bu bağlamda Şerîf el-Murtazâ, gaybet problemini esas itibariyle imâmet tartışmaları içerisinde ele almakta ve iki temel asıl üzerinde durmaktadır. Bu iki temel, her dönemde bir imâmın bulunması ve imâmın masûm olmasının gerekliliğidir. Ona göre aklın bir gereği olan bu iki asıl sağlam bir şekilde ortaya konulduğunda bu iki asıldan/ilkeden türetilmiş olan gaybet hakkında konuşmak rahat ve kolay olacaktır. Zîra fer'î bir mesele olan gaybet, bu asıllara bağlıdır. Bundan dolayı ilk önce yapılması gereken şey söz konusu asılların doğruluğunu ortaya koymaktır. Asılların doğruluğunu ortaya koymadan önce gaybet konusunda konuşmanın

⁵⁶⁴ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 219.

⁵⁶⁵ Niyazi Kahveci, “*Şîa-Mutezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdulcebbar-Şerîf Murteza)*”, *AÜFD*, 2005, XLVI, sy., 2, s. 155; Sachedina, “*On İkinci İmâmın Gaybeti*”, s. 241.

⁵⁶⁶ Jassim, *The Occultation*, s. 145.

bir anlamı yoktur ve yapılan abesle iştigalden başka bir şey değildir.⁵⁶⁷

Şerîf el-Murtazâ her dönemde imâmın niçin gerekli olduğu meselesini, kamu düzeninin sağlanması ve devam ettirilmesi ilkesine dayandırmaktadır. Buna göre toplumda iyiliklerin yapılabilmesi ve kötülüklerden uzak durulması için en uygun ve engelleyici şey, kendisine itaat edilen ve kendisinden korkulan güçlü bir liderin her zaman bulunmasıdır. İnsanlar, işlerini ve siyasetlerini düzenleme konusunda kendisine sığınılan bir kişiden yoksun olduklarında yani lidersiz ve yönetimsiz kaldıklarında toplumda kötü fiiller yaygınlaşmakta, düzen bozulmakta ve insanlar arasında zulüm ve isyan ortaya çıkmaktadır. Ne zaman da insanların reisleri veya yöneticileri bulunduğu insanlar onlara başvurmak suretiyle işlerinde doğruya daha yakın ve fesattan daha uzak olurlar. Böylece toplumda düzensizlik ve zulüm azalır veya ortadan kalkar.⁵⁶⁸ Toplum, reis veya reisleri bulunduğu, onlara başvurmak suretiyle işlerinde salâha daha yakın ve fesattan daha uzak olurlar. Bu durum, bütün bölge, zaman ve durumlar için geçerlidir.⁵⁶⁹

Şerîf el-Murtazâ'nın gaybet meselesinin izahında asıl olarak kabul ettiği bir diğer konu da ismet meselesidir. Ona göre imâmın ismet sıfatına sahip olmasının gerekçesi imâma olan ihtiyacın gerekçesiyle ile aynıdır.⁵⁷⁰ Kötülüklerden kaçınmak için ilahî bir lütuf olan imâmın, kendisine uyulan olması gerekir. Toplumda iyiliklerin yapılabilmesi ve kötülüklerden uzak durulması için imâma uyulması gerekli olduğundan onun masûm olması da kaçınılmazdır. Eğer imâm masûm olmazsa yaptığı fiillerinin bazılarının çirkin olup olmadığı konusunda emin olunamaz. Oysa imâm kendisine uyulan olduğundan bizim ona tabi olmamız gerekir. Kötü bir fiili yapmamızı önlemenin yolu yaptıkları

⁵⁶⁷ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 33-34.

⁵⁶⁸ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 47; a.mlf, **el-Mukni'**, s. 36; a.mlf, **Risâletün fî gaybe**, s. 294; krş; Sachedina, "**On İkinci İmâmın Gaybeti**", s. 245

⁵⁶⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 47; Şeyh Tûsî, **Telhîs**, I, s. 69-85. Ayrıca bkz., Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 410, a.mlf, **Cümelü'l-ilm**, s. 20s. 20; a.mlf, **Şerhu cümel**, s. 192; a.mlf, **Trablusiyâtü's-sâniye**, s. 310; a.mlf, **Trablusiyâtü's-sâlise**, s. 395; a.mlf, **İlletü ismeti'l-imâm**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), s. 247-248.

⁵⁷⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 36.

fiillerin hata veya yanlış olmadığından ve kötülük işlemeyeceğinden emin olduğumuz imâmdir. İmâmın bu özelliğe sahip olabilmesi için de masûm olması gerekir.⁵⁷¹ İmâmın masûm olması ise akıl ile sâbittir.⁵⁷²

Öte yandan kamu düzeninin sağlanması için kendisine uyulması gereken bir imâm var olmalıdır. İmâmın gerekliliği de, onun masûm olmasını gerektirmektedir. Akıl, imâmın bulunmasını, masûm olmasını ve çirkin işler yapmayacağından emin olunmasını gerekli görmektedir.⁵⁷³ Dolayısıyla talî bir konu olarak kabul ettiği gaybet meselesini bu iki asıl üzerine bina eden Şerîf el-Murtazâ'ya göre mevcut imâm da Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) oğlundan başkası değildir. Mehdî-yi Muntazar insanlardan gâib olmayı gerektiren birtakım nedenlerden veya maslahatlardan dolayı gizlenmektedir.⁵⁷⁴

3.1.4.1. Gaybetin Sebebi

Gaybetin başladığı dönemden itibaren İmâmî ulemâ bir taraftan gaybet nazariyesini açıklama çabalarına girerken diğer taraftan da muhaliflerin itirazlarına cevap vermek ve taraftarlarının zihin bulanıklıklarını gidermek için bir takım gerekçeler üzerinde durmuşlardır. İmâmî ulemânın öne sürdüğü ve daha sonraki İmâmî taraftarlarca da paylaşılan en önemli gerekçe imâmın kendi hayatından emin olmadığından yani korku ve gücün kaybedilmesinden dolayı gaybete gitmiş olmasıdır.⁵⁷⁵

Şerîf el-Murtazâ'ya göre gaybetin mahiyeti, sebebi ve imâmın ortaya çıkış zamanını detaylı bir şekilde bilmek, insanın mükellef olduğu bir mesele değildir. Meselenin özü itibarıyla gaybetin gerekçesi bilinemez ve zaten bunun bilinmesi insanların yükümlülüğünde olan bir mesele de değildir. Gaybetin gerekçesi konusunda konuşmak, tıpkı Allah'ın bir hikmeti olduğunu bildikten sonra müteşâbih âyetlerin tevilleri, şeytan taşlama ve Kâbe'nin tavafı gibi ibadete dâir konularda açıklamalarda bulunmak

⁵⁷¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, s. 309.

⁵⁷² Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, II, s. 209.

⁵⁷³ Şerîf el-Murtazâ, *Risâletün fi gaybe*, s. 295; krş., Sachedina, “*On İkinci İmâmın Gaybeti*”, s. 245.

⁵⁷⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Risâletün fi gaybe*, s. 294; krş., Sachedina, “*On İkinci İmâmın Gaybeti*”, s. 246.

⁵⁷⁵ et-Tûsî, “*İmâmet Risâlesi*”, s. 191; Ayrıca bkz., Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 219.

gibidir.⁵⁷⁶ Bu açıklamalarıyla Şerîf el-Murtazâ, konunun mahiyeti itibariyle her hangi bir gerekçe ileri sürmenin gerekli olmadığını söylemekte ve gaybetin gerekçesini temelde Allah'ın hikmetine dayandırmış olmaktadır. Bununla birlikte el-Murtazâ kendini gaybete gerekçe bulmak zorunda hissetmiş olmalı ki gaybetin görünürdeki gerekçesi olarak ilk dönemlerden itibaren İmâmî ulemâ tarafından dile getirilen gerekçeyi öne sürmüştür. Ona göre de On ikinci imâmın masûm olması ayrıca kendisine yüklenen imâmet görevini bilmesine rağmen gizlenmesini gerekli kılan husus, dinî-sosyal bazı maslahatlardır. Söz konusu maslahatlar ise zâlimlerin imâmı tehdit etmeleri, baskı altına almaları ve tasarruf hakkının bulunduğu hususlarda tasarrufta bulunmalarını engellemeleridir.⁵⁷⁷ İmâmın dinî hadleri uygulamak, haddi aşanları cezalandırmak, şeriati tatbik etmek gibi görevleri vardır. İmâmın bu fonksiyonlarını yerine getirilebilmesi, imâmdan tam anlamıyla istifadenin sağlanabilmesi ve ona itaat edilebilmesi için hiçbir engelin olmaması ve onun korkulardan emin olması gerekir. Ayrıca imâmın kendi hayatından emin olmadığında gizlenmesi ve kendini zararlara karşı koruması aklen ve naklen bir gerekliliktir. Nitekim Hz Peygamber ve ailesi Şi'b-i Ebî Talib'te gizlendikleri gibi, Hz. Peygamber bir başka seferde de mağarada gizlenmiştir. Bunun temel gerekçesi korku ve zararlara karşı kendini korumaktır.⁵⁷⁸

Bu başlık altında ele alınması gereken bir diğer konu da Kâim İmâm dışındaki diğer imâmların niçin gizlenmedikleri meselesidir. Muhtemel bu tür bir itiraza Şerîf el-Murtazâ, Kâim ile diğer imâmların yüklendikleri sorumlulukların farklılığı ile takıyye anlayışını dikkate alarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre diğer imâmlar düşmanlarından korktuklarında takıyye yoluna başvurabiliyorlardı. Ancak İmâmu'z-zaman'ın/Kâim'in durumu farklıdır. O, diğer imâmlardan farklı olarak kılıcıyla zuhûr edecek, insanları kendine çağırarak ve kendisine muhalefet edenlerle mücadele edecektir.⁵⁷⁹ Dolayısıyla bu tür fonksiyonları yerine getireceğinden bütün korkular

⁵⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 41-46.

⁵⁷⁷ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 52; a.mlf, **Risâletün fi gaybe**, s. 295; Sachedina, "**On İkinci İmâmın Gaybeti**", s. 246.

⁵⁷⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Risâletün fi gaybe**, s. 295; Sachedina, "**On İkinci İmâmın Gaybeti**", s. 247.

⁵⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 54-55.

onunla beraberdir. Ayrıca zuhûr ettiğinde artık takıyyeye başvurması da söz konusu olmadığından Kâim'in gizlenmesinin diğer imâmlardan farklı olması gayet tabii bir durumdur. Öte yandan gaybetin kısa ve uzun olması arasında herhangi bir farkın olmadığına dikkat çeken Şerîf el-Murtazâ, gaybetin uzayıp kısalmasını gaybetin sebep ve illetine bağlamaktadır. Buna göre gaybetin uzun veya kısa olduğu şeklinde bir ayırım yapılması gereksizdir. Gaybet, mâhiyeti itibariyle sebep ve illete bağlıdır. Sebebin varlığı devam ettiği müddetçe gaybet devam eder, sebebin kısalığı müddetince kısılır. Sebebin ortadan kalkması durumunda da ortadan kalkar.⁵⁸⁰

3.1.4.2. Gâib İmâmın Ömrünün Uzun Olması

Şerîf el-Murtazâ on ikinci imâm Muhammed el-Mehdî'nin alışılmadık bir şekilde uzun ömürlü oluşunu harikulâde olup olmama açısından ele almakta ve bunun gariptenecek bir durum olmadığını söylemektedir. Bunlardan birincisine göre uzun ömürlü olmak harikulâde bir durum değildir. O, bu konuda hocası Şeyh Müfid'de olduğu gibi Muhammed el-Mehdî'nin uzun ömürlü oluşunu Kur'an kıssalarıyla desteklemiş ve Hz. Nuh'un uzun ömürlü⁵⁸¹ oluşunu Kur'ânî delil olarak zikretmektedir.⁵⁸² Ayrıca kaynaklarda muammerûn arasında zikredilen kişileri örnek olarak sıralamaktadır.⁵⁸³ O özellikle uzun ömürlü kişileri örnek vererek gaybetteki imâmın hâlâ yaşıyor olmasının gayet normal bir durum olduğunu ve âdeten de vâkıya aykırı bir durum olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Öte yandan Şerîf el-Murtazâ'ya göre uzun ömürlü oluş harikulâde bir olay olarak kabul edildiğinde de bu durum mümkündür ve bu hâdise bir tür mucizedir ve mucizenin peygamber dışında imâmlardan ve salih olanlardan sâdır olması câizdir. Ona göre bu görüş, Mu'tezile, Zeydiyye ve Havâric dışında ümmetin genelinin görüşüdür. Ancak kendilerinin mucize olarak isimlendirdikleri şeyi ümmetin bir kısmı "kerâmât" olarak isimlendirmektedirler. Burada çok uzun ömürlü olmanın

⁵⁸⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 54; a.mlf, **Risâletün fî gaybe**, s. 296; Sachedina, "**On İkinci İmâmın Gaybeti**", s. 247.

⁵⁸¹ "Andolsun ki biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik de o **bin yıldan elli yıl eksik bir süre** onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tufan kendilerini yakalayiverdi." Ankebut, 29/14.

⁵⁸² Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu cümel**, s. 234;

⁵⁸³ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli'l-Murtazâ**, I, s. 234-270.

harikulâde bir olay olduğu üzerinde durup mucize veya kerâmât şeklinde isimlendirmedeki farklılığa itibar edilmemelidir.⁵⁸⁴ Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ, gâib imâmın uzun ömürlü oluşunu hem muammerûndan örnekler vererek hem de harikulâde bir olay olması yönünden ele alarak uzun yaşamın garipsenecek bir olay olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Konuyu aklî açıdan izah etmek oldukça zor olduğundan Şerîf el-Murtazânın gaybet ile ilgili diğer meseleleri aklî esaslar çerçevesinde açıklarken bu konuyu nakille açıklamak zorunda kalması dikkat çeken önemli bir husustur. Böyle olmakla birlikte yine de o, yaptığı ilk açıklamada hocası Şeyh Müfîd ile ittifak ederken ikinci izahıyla yani bu durumun harikulâde bir olay olarak kabul edilebileceğini söyleyerek konunun izahında yeni bir yol ortaya koymuş olmaktadır.

3.1.4.3. Gaybetteki İmâmın Faydası ve Zuhûru Meselesi

İmâmiyye'ye yöneltilen itirazların bir diğeri de hiç kimsenin kendisine ulaşamadığı bir imâmın pratik hayatta bir karşılığının olmadığıdır. Diğer bir ifade ile insanlara bir fayda sağlamadığı sürece imâmın gaybette olması ile yokluğu veya ölümü arasında bir fark bulunmamaktadır. Şerîf el-Murtaza bu meselede öncelikli olarak dostlarından ve onun imâmetini kabul edenlerden birçok kimsenin gâib imâmı ile irtibat halinde olduklarını ve imâmdan istifade ettiklerini söylemektedir. İmâm ile iletişim halinde olanların durumunu bu şekilde açıklayan el-Murtazâ'ya göre imâmetine inanmakla beraber onunla irtibata geçemeyen kimseler ise imâma olan ihtiyacın aklî gerekçelerinden sayılan hususlardan dolayı imâmdan istifade ederler. Bu kişiler imâmlarının aralarında bulunduğunu ve ona itaat edilmesi gerektiğini bildikleri için suç işlemekten uzak durur ve iyi işler yapmaya çaba harcarlar. Böylece onların kötü fiilleri azalmış ve iyi işleri artmış olduğundan onlar da bu şekilde gaybetteki imâmdan istifade etmiş olurlar.⁵⁸⁵

On ikinci imâmın gaybetiyle alakalı bir diğer önemli mesele de Kâim'in ne zaman zuhûr edeceği tartışmalarıdır. Erken dönemden itibaren başlayan bu tartışmalara – daha

⁵⁸⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu cümel**, s. 234. Şerîf el-Murtazâ'nın mucize konusundaki görüşleri için ayrıca bkz., Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 332-335.

⁵⁸⁵ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 55-56; a.mlf, **Risâletün fi gaybe**, s. 297-98; Sachedina, “**On İkinci İmâmın Gaybeti**”, s. 248-49.

önce değindiğimiz üzere- Şeyh Müfid maslahat prensibi ve henüz şartların oluşmadığı gerekçesinden hareketle cevap verirken Şerif el-Murtazâ ise zuhûrun gerçekleşmesini gaybetin sebebine bağlamaktadır. Ona göre gaybette asıl olan sebeptir. Eğer sebep ortadan kalkarsa gaybet de ortadan kalkar.⁵⁸⁶ Gaybetin gerekçesi temelde Allah'ın hikmetiyle bağlantılı olmakla birlikte görünürdeki sebebi, zâlimlerin imâmı tehdit etmeleri, baskı altına almaları ve tasarruf hakkının bulunduğu hususlarda tasarrufta bulunmalarını engellemeleridir.⁵⁸⁷ Ayrıca Kâim'in zuhûr zamanını bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Şerif el-Murtazâ, ancak genel olarak, onun korkudan emin olduğu vakitte zuhûr edeceğini bilmenin mümkün olduğunu söyleyerek⁵⁸⁸ zuhûrda asıl olanın gaybetin sebebinin ortadan kalkması olduğuna dikkat çekmektedir.

3.2. Diğer Konulara Etkisi

3.2.1. Bedâ

Dildeki anlamıyla zuhûr etmek, belirlemek, görünmek ve gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması anlamalarına gelen bedâ fikri,⁵⁸⁹ bir işi yapmaya niyet etmişken yapmaktan vazgeçip bir başka işi yapmaya yönelmek için kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile bedâ terim olarak Allah'ın belli bir şekilde vukû bulacağını haber verdiği bir olayın sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi olarak tarif edilmektedir.⁵⁹⁰

Ehl-i Sünnet⁵⁹¹ ve Mu'tezilî âlimler⁵⁹² bedânın ıstılahî anlamı üzerinde durmakta ve Şîa'ya yönelttikleri eleştirileri bu minval üzerinde yürütmektedirler. Aralarında Şeyh

⁵⁸⁶ Şerif el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 54.

⁵⁸⁷ Şerif el-Murtazâ, **el-Mukni'**, s. 52; a.mlf, **Risâletün fî gaybe**, s. 295; Sachedina, "**On İkinci İmâmın Gaybeti**", s. 246.

⁵⁸⁸ Şerif el-Murtazâ, **Mesâ'ilü'l-meyyâfârikıyyât**, s. 283.

⁵⁸⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut: Dârü Sâdır, trs., XIV, s., 65-66.

⁵⁹⁰ İlhan, "**Bedâ**", DİA, V, s. 290.

⁵⁹¹ el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 49-50.

⁵⁹² el-Hayyât el-Mu'tezilî, **Kitâbü'l-İntisâr**, s. 127-128.

Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın da olduğu önemli Şîî kelâmcılar ise “bedâ” lafzının sözlük anlamına dikkat çekmekte ve bu fikrin reddedilmesinden daha ziyade lügavî anlamı doğrultusunda konuyu anlaşılabilir kılma gayreti içerisinde olmaktadır.

Söz konusu düşüncenin Müslümanlar arasındaki ilk tezahürleri Muhtar es-Sekâfî'ye nispet edilmektedir. Buna göre Muhtar es-Sekâfî, seçme askerlerinden oluşan taraftarlarını Musab b. Zübeyr ile savaşmaya göndermeden önce “Allah'ın kendisine zaferi vaad ettiğini ve kendisine bu şekilde vahiy geldiğini” iddia etmiştir. Ancak durum tam tersi olup taraftarları hezimete uğrayınca sağ kalıp Muhtar'ın yanına dönenler “Düşmanlarımız üzerine bize niçin zafer vaad ettin?” dediklerinde ise Muhtar, “Allah dilediğinin mahveder dilediğini bırakır...”⁵⁹³ ayetini delil getirerek “Allah bana böyle söz vermişti ama bu fikrini değiştirdi” demiştir.⁵⁹⁴

Müslümanlar arasında “bedâ” fikrinin ilk tezahürleri bu şekilde olmakla birlikte tam anlamıyla fikrin belirgin hale gelmesi hicri ikinci asrın ilk döneminde gulât fırkalar arasında olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Küfe valisi İsa b. Mûsâ'nın Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve taraftarlarına saldırdığında, Ebu'l-Hattâb “onlarla savaşın, sizin kamışlarınız onlara karşı mızrak ve kılıç vazifesi görür ve onların silahları sizlere zarar vermez” diyerek taraftarlarını savaşmaya teşvik etmiştir. Ancak savaş esnasında taraftarlarının ir kısmı öldürülünce geriye kalanlar liderleri Ebu'l-Hattâb'a yönelerek “Düşmanlarımızın bize ne yaptığını görüyorsun biz de elimizdeki kamışların onlara tesir etmediğini ve hiçbir zarar vermediğini görüyoruz” demişlerdir. Bunun üzerine Ebu'l-Hattâb taraftarlarına “Allah sizin hakkınızda fikir değiştirdiyse bunda benim suçum nedir?” diyerek cevap vermiştir.⁵⁹⁵

Bazı olaylar ekseninde gulât fırkalar arasında gündeme gelen bedâ fikri, Şîî-İmâmîyye arasında belirgin hale gelmesi imam olması beklenen İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ın

⁵⁹³ Ra'd, 15/39.

⁵⁹⁴ Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003/1424, s. 57-58.

⁵⁹⁵ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 198-199. Ayrıca bkz., Atalan, **Şîîliğin Farklılaşma Süreci**, s., 92-116; Cemil Hakyemez, “**Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri**”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, V, sy., 10, s. 34.

babasından önce vefat etmesi ile olmuştur. Bu hadise üzerine Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra oğlu İsmail hakkında “Allah'a İsmail'in işinde olduğu kadar başka bir işte bedâ olmadı”⁵⁹⁶ dediği söylenmektedir. Öte yandan İmâmîyye içerisinde imâmet krizine yol açan benzer bir diğer durum onuncu imam Ali el-Hâdî (ö. 254/868) zamanında vuku bulmuştur.⁵⁹⁷ Ca'fer es-Sâdık'ta olduğu gibi Ali el-Hâdî de kendisinden sonra oğlu Muhammed'i halef olarak açıklamış; ancak Muhammed babasından önce vefat edince diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye vasiyette bulunmuştur. Nitekim Muhammed vefat ettiğinde Ali el-Hâdî'nin “Ebû Ca'fer'den sonra Ebû Muhammed hakkında Allah'a bedâ olmuştur. Onun bu durumu İsmâil'in ölümünden sonra Mûsâ konusunda olan bedâ gibidir” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁹⁸ Hatta Ali el-Hâdî'nin oğlu Hasan için “Oğulcuğum senin hakkında bir iş getiren Allah'a şükranlarını dile getir” dediği de zikredilmiştir.⁵⁹⁹ Netice itibariyle hicri birinci asrın ortaları itibariyle gündeme gelen “bedâ” anlayışı, İmâmîyye'nin teşekkül sürecince Ca'fer es-Sâdık zamanında imâmet tartışmalarının önemli bir parçası olmuş ve Ali el-Hâdî'nin vefatının akabinde de tekrar gündeme gelerek konuyla ilgili rivayetler Şîî telifât içerisinde yer almaya başlamıştır.⁶⁰⁰ Ortaya çıkan imâmet krizini aşma çabalarının tabi bir sonucu olan “bedâ” ile ilgili rivayetlere, el-Küleynî müstakil bir bölüm ayırırken⁶⁰¹ özellikle Usûlî ulemâ temel olarak bedâ fikrinden vazgeçmemekle ve mevcut rivayetleri kabul etmekle beraber lüğavi anlama üzerine yoğunlaşarak daha makul bir bedâ anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim “bedâ” anlayışını kabul edilebilir bir çerçevede açıklayanların birisi de hocası Şeyh Müfid'in görüşlerini⁶⁰² devam ettiren ve bu doğrultudaki görüşün hâkim olmasına katkı sağlayan Şerîf el-Murtazâ'dır.

⁵⁹⁶ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 336.

⁵⁹⁷ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 198-199; el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşünce**, s. 125.

⁵⁹⁸ Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 200

⁵⁹⁹ Saffâr, **Besâirü'l-derecât**, s. 515; Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 199.

⁶⁰⁰ Hakyemez, “**Bedâ Düşüncesi**”, s., 39.

⁶⁰¹ Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 85-87.

⁶⁰² Şeyh Müfid'in konu ile ilgili görüşleri için birinci bölüme bakınız.

Şerîf el-Murtazâ “bedâ” konusunda hocasının anlaşılabilir kılma gayretlerini devam ettirmekte ve konuyu daha çok lüğavî anlam üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre “bedâ”, Arap dilinde zuhûr etmek, ortaya çıkmak⁶⁰³ anlamlarına gelmekte ve terim olarak ise vakit, vecih, emir veren ve emir olunan şeyin birlikteliği ile birlikte bir fiilde emredilen şeyin sonra nehy edilmesi veya nehy edilen bir şeyin sonra emredilmesidir.⁶⁰⁴ Ayrıca o, her ne kadar kimleri kastettiğini söylememiş olsa da kelâmcıların bedâ tanımı olarak şunu vermektedir: “Allah’ın bir mükellefe belirli bir şekil üzere mahsûs bir vakitte bir şeyi emretmesi sonra da onu (belirtilen) bütün yönleriyle nehy etmesidir.”⁶⁰⁵ Ona göre bedâ bu şekilde tanımlandığında Allah Teâlâ için bedâ söz konusu değildir. Çünkü Allah Teâlâ kendi zâtıyla âlimdir ve Allah’ın âlim olmasıyla ilminde yenilenme ve daha önce açık olmayan bir malûmatın [daha sonra] zâhir olması Allah için câiz değildir.⁶⁰⁶ Konunun genel çerçevesini bu şekilde belirleyen el-Murtazâ, hocasının yöntemini takip etmekte ve konuyu iki şekilde açıklamaktadır.

Birincisine göre bedâ lafzından kast edilen “zuhûr”dur ve Arapçada “bedâ” ortaya çıkan şeyin ismidir.⁶⁰⁷ Yine burada o, Şeyh Müfîd’in bedâ’dan kast edilenin zuhûr olduğuna dâir Kur’ân-ı Kerîm’den delil olarak öne sürdüğü âyetleri zikretmeyi gerekli görmemiştir.⁶⁰⁸ İkincisine göre “bedâ” lafzı şeriattaki ‘nesih’ anlamındadır. Ona göre Şîa’nın çoğunluğunun bedâ ile kast etikleri şey, Mu‘tezile’nin “nesh” anlayışıyla ifade ettiği şeyin aynısıdır. Aradaki fark tamamen kullanılan lafızla ilgilidir. Şîa’nın bunu bedâ lafzı ile isimlendirmesi, o işlemin bedâ olduğuna dâir rivâyet edilen ahhârın olmasıdır. Kast edilen anlam aynı olduğuna göre lafızlardaki farklılığa ve var olan ihtilâfa itibar edilmez.⁶⁰⁹

⁶⁰³ Şerîf el-Murtazâ, **Mesâ’ilü’r-râziyye**, s. 116.

⁶⁰⁴ Şerîf el-Murtazâ, **el-Hudûd**, s. 264.

⁶⁰⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Mesâ’ilü’r-râziyye**, s. 116.

⁶⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Mesâ’ilü’r-râziyye**, s. 116.

⁶⁰⁷ Şerîf el-Murtazâ, **Mesâ’ilü’r-râziyye**, s. 118.

⁶⁰⁸ Bkz., Şeyh Müfîd, **Tashîhu i’tikadât**, s. 65-66.

⁶⁰⁹ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 87.

Genel itibariyle Şerîf el-Murtazâ, bedâ konusunda hocasının tutumunu devam ettirmiş olmasına rağmen ayrıldığı nokta, Şeyh Müfid bir takım haberleri açıklama gayreti içerisine girerken⁶¹⁰ o, bu tür haberleri güvenilirlik açısından değerlendirmekte ve söz konusu haberlerin âhâd haberler olduğunu dolayısıyla da ilim ve kesinlik ifade etmeyeceğini söylemektedir.⁶¹¹ Bu itibarla o, bedâ meselesinde hocasının konuyu anlaşılabilir kılma çabalarını devam ettirerek İmâmiyye'ye yöneltile potansiyel eleştirileri en aza indirmeyi ve İmâmî toplumun sahip olduğu doktrini uygun bir şekilde tekrardan inşa etmeyi hedeflemektedir.⁶¹²

3.2.2. Rec'at

Kelime olarak 'dönmek, geriye gelmek' anlamlarına gelen rec'at, İmâmiyye'ye göre terim olarak Kâim'in zuhûrundan önce imâmın taraftarlarından ve onlara zulmedenlerden bir kısmının yeniden dünyaya gönderilmesi ve böylece gerçeklerin ortaya çıkarılması ve zâlimlerin haksız olduklarının bizzat kendileri tarafından da tasdik edilmesidir.⁶¹³ Bazı Şîî gruplarına göre ölen veya gaybette olan bir liderin/imâmın tekrardan geri dönmesi şeklinde anlaşılan rec'at fikri,⁶¹⁴ esas itibariyle başarısızlıkla sonuçlanan durumlarda taraftarlara ümit verme ve karşılaştıkları veya karşılaşmaları muhtemel baskılara tehammül etmede önemli bir savunma aracı olmuştur.⁶¹⁵ Nitekim rec'at fikrinin hususen "kurtarıcı" mehdi anlayışıyla bağlantılı olması durumun bu boyutu olduğunu ortaya koymaktadır.

Rec'at düşüncesinin ilk şeklinin Müslümanlar arasında tezahür etmeye başlaması

⁶¹⁰ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-ukberiyye*, s. 100.

⁶¹¹ Şerîf el-Murtazâ, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, s. 116-117.

⁶¹² Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology*, s. 365.

⁶¹³ Şerîf el-Murtazâ, *Mesâ'ilü'l-meyyâfârikiyyât*, s. 303; Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 252; İlyas Üzümlü, "Rec'at", *DİA*, XXXIV, s. 504.

⁶¹⁴ Örneğin bkz., Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 111-112; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, s. 35; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 170.

⁶¹⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlı, 2. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998, s. 57;

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) ölümünden sonra olmuştur.⁶¹⁶ Mezhepler tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre Muhammed el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra, onun ölmediğini; şunda gizlendiğini ve yakında dönüp yeryüzüne hâkim olacağını kabul eden taraftarları vardır.⁶¹⁷ Rec'at düşüncesi İmâmiyye fırkasının müstakil bir fırka olarak teşekkül etmeye başlamasıyla ayrı bir önem kazanmış ve on ikinci imâmın zuhûru ile irtibatlandırılmıştır. Bu fikrin İmâmiyye mezhebi mensupları tarafından ne zaman benimsenmeye başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte döneminin önde gelen Şîf âlimlerinden olan Fazl b. Şâzân, (ö. 260/874)⁶¹⁸ doktrinle ilgili kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vererek konuyla ilgili görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuş ve eserinde doktrin bir savunusunu yapmıştır.⁶¹⁹ Bununla birlikte Küleynî (ö. 329/941) *el-Kâfi* adlı eserinde muhtemelen fazla önem atfetmediğinden veya gâib imâmın dönüşünün pek yakında olacağı/olabileceği ihtimalinden hareketle eserinde rec'at doktrinine ilişkin rivayetlere yer vermemiştir.⁶²⁰ Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ise tenasüh anlayışı ile ilgili olmadığını ifade ettiği rec'at inancını, Kur'ân-ı Kerim'den bazı âyetleri⁶²¹ delil getirmek suretiyle on ikinci imâmın zuhûruyla irtibatlandırarak kelâm konularının içerisine yeniden dâhil etmiştir.⁶²²

Öte yandan Şeyh Sadûk'u birçok konuda eleştirmiş olmasına rağmen onun rec'at konusundaki görüşlerini kabul eden Şeyh Müfid (ö. 413/1022), mezhep içerisinde rec'atin manaları konusunda ihtilâflar söz konusu olsa da kıyametten önce ölümlerden birçoğunun dünyaya tekrar dönmesinin gerekliliği noktasında ittifak ettiklerini

⁶¹⁶ Onat, *Emeviler Devri Şîh Hareketleri*, s. 115.

⁶¹⁷ Kummî-Nevbahtî, *Şîh Fırkalar*, s. 111-112; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 35; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 47; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 170.

⁶¹⁸ Necâsî, *Ricâl*, s. 295; Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, s. 197-199.

⁶¹⁹ Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, *el-Îzâh fi'r-redd alâ sâiri'l-fırak*, thk., es-Seyyid Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî, Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2009, s. 381-432

⁶²⁰ Howard, "*Şîhî Kelâm*", s. 219.

⁶²¹ el-Bakara, 2/ 56, 259; Nahl, 16/39.

⁶²² Şeyh Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 60-63; Howard, "*Şîhî Kelâm*", s. 223.

söylemektedir.⁶²³ Şeyh Müfid'e göre Allah Teâlâ, ölenlerden bir topluluğu aynı surette dünyaya geri döndürecek, Allah onlardan bir grubu aziz kılarken diğerlerini ise zelil kılacaktır. Bu olay Hz. Muhammed soyundan gelecek olan Mehdî'nin kıyamı sırasında vukû bulacaktır. Dünyaya döndürülecek olanlar ise iki gruptur. Bunlar imanda yüksek, amelleri sâlih ve büyük günahlardan korunmuş olanlar ile fesat ve inat noktasında uç noktalara ulaşmış, aşırı derecede günah işleyen ve Allah dostlarına çok zulmetmiş kimselerdir. Sonrasında bu iki grup öldürülür kıyametin kopmasıyla diriltilir, nimet veya azabın devamı hususunda hak ettikleri şeye nâil olurlar. Kur'ân bu durumun sıhhatiyle alakalı âyetler ihtivâ etmektedir.⁶²⁴ Örneğin “*O gün her ümmet içinden âyetlerimizi yalan sayanlardan bir cemaat toplarız da onlar toplu olarak (hesap yerine) sevk edilirler*”,⁶²⁵ “*Onlar: Rabbimiz bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır? derler*”⁶²⁶ âyetleri rec'at inancının delilleridir.⁶²⁷ Dolayısıyla Şîi rec'at anlayışının savunusu açık bir şekilde Fazl b. Şâzân tarafından ortaya konulmuş ve İmâmiyye mezhebinin teşekkülünün ardından on ikinci imâmın zuhuruyla irtibatlandırılarak, İmâmiyye Şîası tarafından da mezhebin esaslarından biri olarak benimsenmiştir.

Usûlî düşünce ile bağdaştırılması mümkün olmasa da, ortaya çıktığı tarihsel, toplumsal ve siyasal düzlemde anlaşılabilir olmasına rağmen aklen izahı mümkün olmayan rec'at doktrinini, Şerîf el-Murtazâ da kabul etmektedir. Nitekim ona göre de Allah Teâlâ, Kâim'in zuhûru zamanında birisi Kâim'in devletine şahitlik etmek için taraftarlarından diğeri de Kâim'in kendilerinden intikam alması için düşmanlarından olmak üzere iki grubu tekrardan dünyaya döndürecektir. Ona göre muhaliflerin rec'at konusunda hayrete düşmelerinin ve bunun olanaksız olduğunu düşünmelerinin hiçbir anlamı yoktur. Allah Teâlâ yok olduktan sonra cevherleri îcâd etmeye kadir olduğundan

⁶²³ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 46.

⁶²⁴ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, s. 77–78. a.mlf, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s. 32-35..

⁶²⁵ Neml, 27/ 83.

⁶²⁶ Mü'min, 40/11.

⁶²⁷ Şeyh Müfid, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s. 33.

dilediği zaman da onu tekrar var etmesi mümkündür. Dolayısıyla Allah Teâlâ ölüleri diriltmeye kadirdir ve bu imkânsız olan bir durum değildir.⁶²⁸

Rec'atin vukû bulacağıının delili noktasında Şerîf el-Murtazâ, rec'ati kelâm konularının içerisine dâhil eden Şeyh Sadûk'tan (ö. 381/991) ve hocası Şeyh Müfîd'ten ayrılmaktadır. Rec'atin vâki olacağına dâir Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd⁶²⁹ Kur'ân-ı Kerim'den⁶³⁰ delil getirirlerken Şerîf el-Murtazâ, bunun delili olarak naslardan değil İmâmiyye'nin bu konuda icmâ etmesini delil getirmektedir. Ona göre imâm, ümmetin bir parçası, müminlerin en şerefli ve âlimlerin en bilgisi⁶³¹ olduğundan masûm imâmın icmâ edenler arasında bulunması gereklidir. Zaten bu durum icmânın hüccet olmasındaki illeti içerdiğinden icmâ hüccettir⁶³² Dolayısıyla ona göre bu konudaki İmâmiyye'nin icmâsı gerçektir ve rec'at vukû bulacaktır. Bu son açıklamasıyla Şerif el-Murtazâ aynı zamanda icmâ'nın delil değeri taşımasının kriterini de ortaya koymaktadır. Nitekim ona göre icmâ edenler arasında imâmın kendisi veya kavli olmadığı takdirde icmâ edenlerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun bir kıymeti yoktur ve varılan fikir birliğinin delil değeri yoktur. Bu aynı zamanda onun icmâ ehli olarak kimleri kastettiğini de ortaya koymaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'nın konuyla irtibatlı olarak ısrarlı bir şekilde üzerinde durduğu bir diğer konu da geriye dönenlerin teklife tabi olup olmayacakları meselesidir. O rec'atin teklifi ortadan kaldırmadığını söylemekte ve teklifin geri gönderilen kâfirleri de kapsayıp kapsamadığı şeklinde akla gelebilecek bir soruya iki şekilde cevap vermektedir. Birincisine göre düşmanlardan cezalandırmak için geri döndürülenlere

⁶²⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Ecvibetü min mesâilin müteferrika**, s. 135-136; a.mlf, **Mesâ'ilü'r-râziyye**, s. 125; a.mlf, **Mesâ'ilü'l-meyyâfârikiyyât**, s. 302-303.;

⁶²⁹ Şeyh Sadûk, **el-İ'tikâdât**, s. 60-63; Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s. 36.

⁶³⁰ Bkz., el-Bakara 2/56, 259; Maide 5/110; Enam, 6/26-27; Kehf 18/18, 25; en-Neml, 27/83.

⁶³¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s. 129.

⁶³² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s.154; a.mlf, **Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-tebâniyyât**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 19; a.mlf, **Mesâ'ilü'r-râziyye**, s. 125-126; a.mlf, **Münazarâtü'l-husûm ve keyfiyyâtü'l-istidlâl 'aleyhim**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II içinde) s. 117; a.mlf, **Mes'ele fi'l-icmâ'**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III içinde) s. 202.

teklif söz konusu değildir. Teklif ancak yardım, destek ve koruma sebebiyle Kâim'in taraftarları olan dostları için söz konusudur. Diğer cevaba göre ise rec'at, vâcip fiile sığınma ve kabîh fiilden uzaklaşma anlamına gelmediğinden teklif zâlimlerden diriltilen grup için söz konusu olursa dahi, düşmanların tövbe etmeleri söz konusu olamaz.⁶³³

3.2.3. Sehvü'n-Nebî

Nübüvvet-İmâmet ilişkisi ile bağlantılı olan sehvü'n-nebî meselesi, Usûlî âlimlerin üzerinde önemle durdukları meselelerin başında gelmektedir. Bu bağlamda hocası Şeyh Müfid'in konuya yaklaşımını devam ettiren Şerîf el-Murtaza, hocasından daha fazla meseleye önem vermektedir. Nitekim Şeyh Müfid, "Zü'l-yedeyn" lakabıyla bilinen kişiden gelen bir rivâyeti değerlendirdiği bir risâle⁶³⁴ kaleme alırken Şerîf el-Murtazâ ise peygamberlerin ve aynı zamanda imâmın sağîre veya kebîre her hangi bir günaha bulaşmaktan masûm olduklarını ortaya koymaya yönelik *Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme* adında müstakil bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde peygamberlerin ve imâmın masûmiyeti prensibinden hareketle bazı peygamberlerin günah işledikleri vehmini uyandıran âyetleri ve imâmın fiillerini tenzîh anlayışı ekseninde tevil etmektedir.⁶³⁵

Şerîf el-Murtaza'ya göre aklî deliller açısından risâlet öncesi ve sonrasında peygamberden hiç bir şekilde her hangi bir günah, hata ve zelle sâdır olması söz konusu değildir.⁶³⁶ Kendisine tabi olmamız ve kendisini tasdik etmemiz gereken kişide kendisinden nefret ettiren sıfatların olması uygun değildir.⁶³⁷ Bu sebeple Kur'ân'da peygamberlerin hata işledikleri intibâhı veren âyetleri zâhirî anlamları dışına çıkarak aklî deliller çerçevesinde tevil etmek gerekir. Mütakellim sözü zâhiri anlamının dışında da kullanabildiğinden bir kelâmın hakikat veya mecâz olma ihtimali vardır. Oysa aklî delillerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bir âyet ile ilgili yapılan tevilde

⁶³³ Şerîf el-Murtazâ, *Ecvibetü min mesâilin müteferrika*, s. 135; a.mlf, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, s. 126.

⁶³⁴ Şeyh Müfid, *'Ademü sehvî'n-nebî*, s. 1-32.

⁶³⁵ Şerîf el-Murtazâ, *Tenzîh*, s. 14-23.

⁶³⁶ Şerîf el-Murtazâ, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, s. 121.

⁶³⁷ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 338.

âyetin zâhiri manasının dışına çıkılması gerekiyorsa bu anlamın dışına çıkılması gerekir. Aklî ilkelere bağlı kalarak yapılan yorumlarda âyetin teviline tam olarak ulaşılmassa da bunun bir zararı olmaz.⁶³⁸

Peygamberlerin ismeti meselesinin genel çerçevesini bu şekilde belirleyen Şerîf el-Murtazâ, daha sonra masûmiyet ilkesinden hareketle peygamberlerin hatâ/günah işledikleri vehmini uyandıran âyetleri birden fazla ihtimali dikkate alarak tevil etmekte ve ayrıca gerekli yerlerde lüğavî açıklamalara da başvurarak âyetleri açıklamaktadır. Örneğin “*Eğer sana indirdiğimizden kuşkuda isen senden önce Kitâb’ı okuyanlara sor. And olsun ki Rabbinden sana hak gelmiştir. Sakın şüphelilerden olma*”⁶³⁹ âyeti bağlamında Hz. Peygamber’in kendisine indirilen Kur’ân hakkında şüpheye düşme ihtimâli üzerinde durmaktadır. O, bu âyetle ilgili verdiği birinci yorumda âyetin zâhirine göre ilk muhatap Hz. Peygamber’in kendisi olsa da asıl muhatap onun dışındakilerdir. Nitekim Talak Sûresinin birinci âyetinde de⁶⁴⁰ aynı durum söz konusudur. Buna göre söz konusu âyette (Yunus 10/94) kast edilen anlam “Ey Kur’ân’ı dinleyen kişi Resûlümüze indirdiğimiz kitap konusunda şüphe içine düşersen Kitâb’ı okuyanlara sor” şeklindedir.

Diğer yoruma göre ise söz konusu âyette hitap, doğrudan Hz. Peygamber’e yapılmakla birlikte bu, “eğer şüphe edersen şöyle yap” şeklinde anlaşılmalıdır. Hz. Peygamberin kendisine indirilen Kur’ân hakkında şüpheye düşmesi kesinlikle mümkün değildir. Bu, tıpkı peygamberlerin şirke düşmeleri muhal olduğu halde âyette “*Eğer (Allah’a) şirk koşarsan amellerin boşa gider*”⁶⁴¹ âyetindeki hitâba benzemektedir.⁶⁴² Dolayısıyla

⁶³⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli’l-Murtazâ**, II, s. 399.

⁶³⁹ Yûnus, 10/94.

⁶⁴⁰ “Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah’a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayasızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmassınlar. Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendilerine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.” Talak, 65/1.

⁶⁴¹ Zümer, 39/65.

örnek olarak verdiğimiz bu âyette olduğu gibi el-Murtazâ peygamberlerin zâhiren hatâ/zelle işledikleri vehmini uyandıran âyetleri aklî deliller çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. Kanaatimize göre hocası Şeyh Müfid'de olduğu gibi onun da bu konu üzerinde ısrarlı bir şekilde durmasının altındaki en önemli sâik, başta da belirttiğimiz üzere nübüvvet-imâmet ilişkisi ve imâmın da tıpkı peygamberler gibi masûm olduğunu kabul etmesidir. Nitekim o, *Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme* adlı eserinin başında bu hususa dikkat çekmektedir.⁶⁴³ Eserin önemli bir kısmını peygamberlerin ismeti konusuna ayırmış olmasına rağmen konuyla bağlantılı olarak imâmın da peygamberler gibi masûm olduklarına dâir aklî ilkeyle çelişir intibahı veren imâmın günah gibi görünen birtakım fiillerini masûmiyet anlayışı doğrultusunda tevil etmektedir. Örneğin, nass ile tayin edildiği kabul edilen İmâm Ali'nin masûmiyet anlayışı ile çelişir gibi görünen ilk üç halifenin meclislerinde bulunmasını, masûmiyet ilkesi çerçevesinde tevil etmeye çalışmaktadır. Nitekim ona göre toplantıların çoğu mescitte ve insanların birlikte olduğu zamanda oluyordu ve o meclis bizatihi onlara mahsûs bir meclis değildi. Yani İmâm Ali'nin katılmış olduğu o meclisler bizatihi ilk üç halifenin meclisleri olmadığından orada bulunmasında bir sakınca yoktur. Eğer durum böyle değil de orada meydana gelebilecek her hangi münker bir fiili nehy etmek maksadıyla meclislerine katılmışsa bu câizdir ve insanlar birçok işlerinde ona müracaat ettiklerinden dinî açıdan da katılması sahihtir. Ayrıca burada İmâm Ali'nin onların görüş alış-verişleri/meşveret meclislerine katılma meselesine de değinen el-Murtazâ, İmâm Ali'nin ancak yol göstermek ve bazı yanlış fikirlerine karşı onları uyarmak için meşveret meclislerine katıldığını ve bu şartlarda da katılmanın vâcip olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁴

3.2.4. Kur'ân-ı Kerîm

Bu bölümde Hz. Peygamber'in Allah resûlü olduğuna dâir en önemli mûcizesinin

⁶⁴² Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ*, II, s. 382-383; a.mlf, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Kur'âniyye*, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 105-107; Kiraz, *Kur'ân Müşkilleri ve Mütetâbihleri*, s. 445-446.

⁶⁴³ Şerîf el-Murtazâ, *Tenzîh*, s. 15, 183.

⁶⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Tenzîh*, s. 189.

Kur'ân⁶⁴⁵ olduğunu kabul eden Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân hakkındaki görüşlerinin tamamına yer verilmeyecektir. Bunun yerine doğrudan konumuzla bağlantılı olan Kur'ân'ın tahrif edilip edilmediği ile mahlûk olup olmadığına dâir görüşleri üzerinde durulacaktır. Erken döneme ait bazı Şîî kaynaklarda tahrifin olduğuna dâir rivâyetler yer almasına rağmen başta ilk dönem Ahbârî geleneğe mensup Şeyh Sadûk (ö. 381/991) olmak üzere Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve öğrencilerinin takip etmiş olduğu Usûlî düşünce bu iddialara karşı çıkmaktadır. Diğer konunun önemi ise Mu'tezilî düşünceyle özdeşleşen "halku'l-Kur'ân" iddialarında Şîî-İmâmîyye'ye mensup âlimler onlarla aynı düşünceleri dile getirmiş olmalarına rağmen İmâmîyye'nin Kur'ân için "mahlûk" kelimesini kullanmaktan kaçınmaları ve bunun yerine ısrarla "muhtes" kelimesini kullanmış olmalarıdır.

3.2.4.1. Tahrîfü'l-Kur'ân

Şîî gelenekte karşılaşılan önemli problemlerin biri de "Osman Mushafı"na karşı geliştirilen tutum ve Kur'ân'ın tahrif edildiğine dâir iddialardır.⁶⁴⁶ Bu hususa ilişkin iddialar ilk defa Gulât-ı Şîa tarafından dile getirilmiş ve konuyla alakalı ilk eserler yine bu fırkalara mensup kişiler tarafından telif edilmiştir. Nitekim Şîî ricâl kaynaklarında "fâsidü'l-mezâhib", "zaîfü'l-hadîs" ve "ğalî"⁶⁴⁷ olarak nitelendirilen Ahmed b. Muhammed b. Seyyâr'ın/es-Seyyârî'nin (ö. 268/882) telif etmiş olduğu *Kitabü't-tenzîl ve't-tahrîf*) konuyla alakalı ilk müstakil eserlerdendir.⁶⁴⁸ Bununla birlikte erken dönem Şîî-İmâmî hadis ve tefsir kaynaklarında da Kur'ân'ın hem lafız hem de anlam düzeyinde

⁶⁴⁵ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 360-361; Abdulsater, *The Climax of Speculative Theology*, s. 368.

⁶⁴⁶ McDermott, *The Theology*, s. 92.

⁶⁴⁷ Necâşî, *Ricâl*, s. 78; Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, s. 66.

⁶⁴⁸ Etan Kohlberg "Some Notes on the Imâmîte Attitude to th Quran", ed., S. M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown, (Islamic Philosophy and The Classical Tradition içinde) Oxford, Bruna Cassirer, s. 213. Eserlerinde Kur'ân'ın tahrif olduğuna dair rivayetlere yer veren müellifler ve delil olarak gösterdikleri rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz., bkz. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara, 2007, s. 110-127.

tahrif/tebdil edildiğine dâir birçok rivâyetin yer aldığı yadsınamaz bir gerçekliktir.⁶⁴⁹ Muhtemelen bunun en önemli sebebi, Kur'ân'ın tahrîfi ile ilgili rivâyetlerin genellikle İmâm Muhammed el-Bâkır (ö. 114/732) ve Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) isnat edilmiş olmasından dolayı bu rivâyetlerin, ilk dönem Ahbârî düşünceye mensup âlimler tarafından herhangi bir tenkit süzgecinden geçirilmeden zikredilmiş olmasıdır.⁶⁵⁰ Bunun yanı sıra Şîî-İmâmî gelenekte Kur'ân'da eksiklik veya fazlalık olduğuna dâir iddiaların hicri üçüncü asrın sonlarına doğru yoğunlaştığı görülmektedir. Muhtemelen bunun arka planında İmâmiyye inancının teşekkül süreci vardır. İmâm olacak kişinin nassta açıkça belirtilmesi gerektiği anlayışı doğrultusunda geliştirilen imâmet nazariyesinin dayanağı, ilk önce Kur'ân'dan âyetlerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak burada istenilen deliller bulunamadığından Kur'ân'da eksiklik olduğuna yönelik rivâyetler aktarılmıştır.⁶⁵¹ Öte yandan hicri dördüncü asrın ortalarına kadar Şîî-İmâmî düşünce içerisinde de tahrif iddialarını kabul eden bir anlayışın var olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Şeyh Müfîd, Kur'ân'ın tahrif edilmediğine dâir kendi görüşlerine yer verdikten sonra Nevbahtîler'in Kur'ân'da birtakım eksiklik ve fazlalığın olduğu görüşünde olduklarını ve bu konuda İmâmî kelâm, fıkıh âlimleri ve sâir âlimlerden oluşan bir topluluğun bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.⁶⁵² Bunlarla birlikte en azından hicri dördüncü asrın başları itibariyle Şîî-İmâmî toplum içerisinde tahrif iddialarına karşı çıkan hiç kimsenin olmadığını söylemek de isabetli değildir. Çünkü 324/935-36 yılında vefat eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Kur'ân'ın tarif edildiği konusunda Râfıza'nın üç gruba ayrıldığını, i'tizâl ve imâmet görüşünü benimseyenlerin Kur'ân'da eksilme ve fazlalığın söz konusu olmadığını ve mevcut nüshanın Hz. Peygambere

⁶⁴⁹ Saffâr, **Besâirü'l-derecât**, s. 229-230; Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, I, s. 135-136. Bu hususta ayrıca bkz., Mehmet Atalan, “Şîî Kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib ve Fâtıma Mushafı”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, VIII, sy., 23, s. 93-96.

⁶⁵⁰ Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia**, s. 180; Atalan “Ali b. Ebî Tâlib ve Fâtıma Mushafı”, s. 103-104.

⁶⁵¹ Mehmet Ümit, “Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydi Tepki”, *Hitit, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, V, sy., 9, s. 69-70.

⁶⁵² Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-makâlât**, s. 81-82.

indirildiği şekilde olduğunu söylemektedir.⁶⁵³ el-Eş‘arî’nin bu ibarelerinden hareketle her ne kadar erken dönem itibariyle Şîi-İmâmiyye taraftarlarının kâhir ekseriyetinin olmasa da aklî metodu benimseyenlerin Kur’ân’ın tahrif olduğu iddialarına karşı çıktıkları söylenebilir. Diğer taraftan hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren İmâmî âlimlerin mevcut Kur’ân nüshasına bakışları önemli ölçüde değişmiştir. Nitekim bu dönem itibariyle başta Şeyh Sadûk (ö. 381/991) olmak üzere Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimler tarafından Şîi-İmâmî literatür içerisinde yer alan tahrif iddiaları açık bir şekilde reddedilmiş ve bu görüş daha sonraki dönemlerde de hakim görüş olarak varlığını devam ettirmiştir. Muhtemelen ilk olarak açık ifadelerle tahrif iddialarını, mensubu bulunduğu ilk dönem Ahbârî düşüncenin genel yaklaşımı aksine reddeden ve mevcut Kur’ân nüshasının tahriften masun olduğunu söyleyen kişi Şeyh Sadûk’tur.⁶⁵⁴ Nitekim o, Kur’ân konusunda İmâmiyye’nin görüşlerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Yüce Allah tarafından Hz. Muhammed’e indirilen Kur’ân iki kapak arasında olan ve insanların elinde bulunandır. Bundan fazla değildir. Halka göre Kur’ân yüz on dört süreden oluşmaktadır. Bize göre ise Duhâ ve İnşirah süreleri iki ayrı süre değil tek süredir. Fil ve Kureyş süreleri de aynı şekilde tek süredir. Bizim Kur’ân’ın mevcut olandan fazla olduğunu söylediğimizi iddia eden yalancıdır.”⁶⁵⁵

Şeyh Sadûk’un öğrencisi olan Şeyh Müfîd de tahrif iddialarına karşı çıkmakta ve iki kapak arasında toplanan Kur’ân metninin eklemeye ve noksanlık söz konusu olmaksızın Allah’ın kelâmı olduğunu ve konuyla ilgili özellikle kıraat farklılığına dâir imâmlardan aktarılan haberlerin haber-i vâhid olduğunu, dolayısıyla sıhhatleri sâbit olmuş haberler olmadığını söylemektedir.⁶⁵⁶

Şeyh Müfîd’in ardından tahrif iddialarına kesin bir şekilde karşı çıkan Şerîf el-Murtazâ

⁶⁵³ el-Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 55.

⁶⁵⁴ Öztürk, **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia**, s. 185-186.

⁶⁵⁵ Şeyh Saduk, **el-İ’tikâdât**, s. 84; krş., Şeyh Sadûk, **Şii-İmâmiyyenin İnanç Esasları**, s. 99.

⁶⁵⁶ Şeyh Müfîd, **Evâilü’l-makâlât**, s. 81-82; Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü’s-sereviyye**, s. 78-84.

konu hakkındaki görüşlerini *Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyât*⁶⁵⁷ adlı risâlesinde açıkladığını söylemekte ve Kur'ân'ın sıhhati konusundaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Kur'ân'da noksanlık, değişme ve farklılık söz konusu değildir. Resûlullah'ın elinde ortaya çıkan elimizdeki Kur'ân'ın tevâtürle naklinin doğru olduğunu bilmek, beldeleri, büyük hâdiseleri, önemli olayları, meşhûr kitapları ve tedvin edilmiş şiirleri bilmeye benzer. Kur'ân'ın nakli ve korunması üzerinde önemle durulmuş ve bu hususta önemli olayların ve meşhûr kitapların varlığının ulaşamadığı kesinlik sınırına ulaşılmıştır. Kur'ân, nübüvvetin mucizesi, şer'î ilimlerin ve dinî ahkâmın kaynağıdır. Âlimler onun hıfzı ve himâyesi konusunda son noktaya ulaştılar. Onlar Kur'ân'ın i'rabı ve harflerine dâir muhtelif kıraatleri konusunda ihtilâf edilen her şeyi bildikleri gibi rivâyet edilip de bilinen ile zikredilmeyen veya kayda geçirilmeyenler arasındaki farkları bile bilirlerdi. Bu kadar titiz davranıldıktan sonra Kur'ân'ın değiştirilmesi ve noksan olması nasıl mümkün olur?

Kur'ân'ın tafsîli ve ona ait bazı ilimleri bilmek onun tamamını bilmek gibidir. Bu durum Sîbeveyh⁶⁵⁸ ve el-Müzenî'nin kitapları gibi tasnif edilmiş kitapların varlığının zorunlu olarak bilinmesi gibidir. İlgili kimseler bu iki müellifin eserinin tamamını bildikleri gibi bu haliyle ayrıntılarını da bilirler. Hatta Sîbeveyh'in eseri *el-Kitâb* içinde olmayan nahivle ilgili bir bâb ilave edildiğinde bu bilinir ve ayırt edilir ve bunun *el-Kitâb*'in aslında olmayan bir ilâve olduğu anlaşılırdı. Şurası bilinen bir husustur ki Kur'ân'ın nakline ve zaptına gösterilen ihtimam ise Sîbeveyh'in eseri ve şairlerin divanlarının zabtına verilen önemden daha üstündür.

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber döneminde şu anda olduğu şekliyle yazılmış ve toplanmıştı. Bu hususun doğruluğuna dâir delilimiz, o devirde Kur'ân'ın tamamının öğreniliyor ve ezberleniyor olmasıdır. Hatta sahâbeden bir grup Kur'ân-ı ezberlemekle görevlendirilmişti. Ayrıca Kur'ân, Allah Resûlüne arz edilirdi. İçlerinde İbn Mesud'un da olduğu sahâbeden bir topluluk birkaç kez Nebî'nin yanında Kur'ân'ı hatmetmişlerdi. Bütün bu zikrettiklerimiz kısa bir tefekkürle Kur'ân'ın kesintiye uğramadan ve herhangi bir dağınıklık olmaksızın toplanmış ve tertip edilmiş olduğuna yeterli kanıttır. İmâmiyye ve Hâşeviyye'den bu konuda ihtilâf eden kimseler itibâra alınmaz. Bu konudaki ayrılık, hadisçilerden bir gruba aittir. Onlar sağlam olduklarını zannettikleri bir takım

⁶⁵⁷ Muhtemelen Şerîf el-Murtazâ'nın kastettiği eseri şu anda mevcut olmayan *Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyâti'l-ûlâ* adlı risâlesi olmalıdır. Zira elimizde bulunan *Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyâti's-sâniye* ve *es-sâlise* adlı risâlelerinde bu konuya yer verilmemektedir.

⁶⁵⁸ Basra nahiv ekolünün en önemli temsilcisi olan Sîbeveyhî'nin asıl adı Ebû Bişr Sîbeveyh Amr b. Osman b. Kanber el-Hârsî'dir. Arap dili ve gramerine dâir günümüze ulaşan meşhûr *el-Kitâb* adlı eserin müellifidir. Bkz. M. Reşit Özbalıkcı, “Sîbeveyh”, DİA, XXXVII, s. 130-134.

haberleri sadece nakletmişlerdir. Bu tür haberlerle sıhhati kesinlikle bilinen Kur'ân'dan dönülmez.⁶⁵⁹

Kur'ân'ın tahriften masûn olduğunu dile getiren bir diğer âlim de Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Şeyh Tûsî'dir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber'in doğruluğuna dâir en büyük ve en meşhur mucizesi olan Kur'ân-ı Kerîm'in metninde fazlalık ve eksiklik olduğunu söylemek uygun olmayan bir durumdur. Kur'ân'da fazlalık ve eksiklik olduğuna dâir iddiaların asılsız olduğuna dâir icmâ vardır. Zaten Müslümanların görüşlerinde açık olan husus bu iddiaların tersi yani Kur'ân metninin fazlalık ve noksanlıktan münezzehe olduğu yönündedir. Mezhebimiz ve el-Murtazâ'nın doğruya en yakın olarak kabul ettiği görüş budur. Bununla birlikte Kur'ân metninde birçok âyetin eksik olduğuna dâir Ehl-i Hâssa ve Âmme (Şîa ve Ehl-i Sünnet) kaynaklarında çok sayıda rivâyet vardır. Ancak bu rivâyetler haber-i vâhid olup kesin bilgi ifade etmedikleri gibi amel yönünden bağlayıcı da değildirler. Bu konuda yapılması gereken, söz konusu rivâyetlerle meşgul olmamak ve onlardan yüz çevirmektir. Kur'ân metninin sıhhati bilinen bir husustur ve ümmetten hiçbir kimse buna itiraz etmez.⁶⁶⁰

Netice itibariyle erken dönem Şî-İmâmî tefsir ve hadis literatüründe Kur'ân metninin tahrif olduğuna dâir rivâyetler mevcut olsa da İmâmî gelenekte hicri beşinci asrın başlarından itibaren iki kapak arasında mevcut Kur'ân metninde herhangi bir fazlalık ve noksanlığın olmadığı Şî düşüncenin hâkim görüşü haline gelmiştir.⁶⁶¹ Bilindiği kadarıyla Şeyh Sâdûk'la başlayan bu sürece, Usûlî düşüncenin sistematik hale gelmeye başladığı dönem ile birlikte başta Şeyh Müfîd olmak üzere Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin önemli katkıları olmuştur. Şerîf el-Murtazâ'nın yukarıda da ifade edildiği üzere konuyu bu kadar net ifadelerle ortaya koymuş olması oldukça önemlidir.⁶⁶² Ayrıca onun

⁶⁵⁹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 361-363; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, **Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut: Dârü'l-'ulûm, 2005/1426, I, s. 14-15.

⁶⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, **et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an**, thk. ve tsh., Ahmed Habib Kasir el-Âmilî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1409, I, s. 3.

⁶⁶¹ Kur'an metninde tahrif olmadığını dile getiren âlimlerin görüşleri için bkz. Seyyid Murtazâ er-Radâvî, **el-Burhân 'alâ 'ademi tahrîfi'l-Kur'ân**, Beyrut: Dârü'l-Emîre, 2005/1426, s. 239-261.

⁶⁶² Kur'an'ın tahrifi ile ilgili Şîa içerisinde herhangi bir ayırma yer vermeden tamamının Kur'an'ın tahrif edildiğini kabul ettiklerini söyleyerek oldukça genellemeci bir yaklaşım sergileyen İbn Hazm'ın (ö.

Kur'ân'ın tahrif edildiğini kabul edenlerin, rivâyet ettiklerini ölçüp tartmayan Ahbârîler olduğunu söylemiş olması, onun Ahbârîlere bakış açısını yansıtan bir diğer husustur.

3.2.4.2. Halku'l-Kur'ân

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı veya Allah'ın kelâmının yaratılıp yaratılmadığı meselesi insanların zihnini meşgul eden önemli bir problem olmuş ve bu doğrultuda farklı fikirler ortaya konulmuştur. "Halku'l-Kur'ân tabiri Kur'ân'da yer almadığı gibi erken dönem hadis kaynaklarında da bu tabire rastlanmamakta ve Hz. Peygamber'in konuya dâir her hangi bir açıklamada bulunduğu nakledilmemektedir.⁶⁶³ Esasen Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkmış kelâmî bir tartışma olan bu konu, Abbâsî halifeleri Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/841) ve Vâsık (ö. 232/846) tarafından sürdürülen "Mihne" sürecinin siyasî malzemesi olmuştur.⁶⁶⁴

Halku'l-Kur'ân tartışmalarında Şîî-İmâmîyye, Kur'ân'ın hem lafzı hem de manasıyla mahlûk olduğunu söyleyerek Mu'tezilî düşünce ile örtüşmektedir. Bununla birlikte Şîî-İmâmîyye'ye mensup âlimlerin bu konuda Mu'tezile'den ayrıldıkları nokta ısrarlı bir şekilde Kur'ân için "mahlûk" ifadesi yerine "muhtes" ibaresini kullanmış olmalarıdır. Muhtemelen bunun arka planında özellikle Usûlî düşünceye mensup âlimler, i'tizâlî sisteme ait hususları kendi sistemlerinde kullanmaları ve bu konudaki görüşlerinin Mu'tezile ile örtüşmesinden dolayı kendi mezheplerinin Mu'tezile'den etkilendiği iddialarına karşı çıkmaları ve Mu'tezile mezhebi ile aralarına mesafe koyma çabaları olabilir. Küleynî (ö. 329/941), *el-Kâfi* adlı eserinde Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dâir doğrudan bir rivâyete yer vermemekte sadece Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) kelâm sıfatının ezeli olmayan hâdis bir sıfat olduğunu belirttiği bir rivâyeti

456/1064) da Şerîf el-Murtazâ'yı Şîa'dan ayrı tutması oldukça önemlidir. Nitekim İbn Hazm'a göre Şerîf el-Murtazâ, Kur'ân'ın tahrif edildiğini reddetmekte ve kabul edenleri tekfir etmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Şerîf el-Murtazâ'yı bu konuda Şîa'dan ayrı tutmuş olması bile Kur'an konusundaki görüşlerinin diğer fırka mensupları tarafından dahi net bir şekilde anlaşıldığının işaretidir. Bkz. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhirî İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl**, 2. Baskı, thk., Muhammed İbrahim Nasîr, Abdurrahman 'Umeire, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996, V, s. 40.

⁶⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, "**Halku'l-Kur'an**", DİA, XV, s. 371.

⁶⁶⁴ Halku'l-Kur'an fikrinin siyasallaşması ve mihne dönemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 127-200.

aktarmaktadır.⁶⁶⁵ Dolayısıyla Küleynî'nin Kur'ân'ın mahlûk/muhdes olduğuna dâir her hangi bir rivâyete açık bir şekilde yer vermemiş olsa da Ca'fer es-Sâdik'tan kelâm sıfatı ile ilgili rivayeti⁶⁶⁶ eserinde yer vermekle bir anlamda Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ima ettiği düşünülebilir.⁶⁶⁷ Kur'ân, Allah'ın vahyi ve kelâmıdır. Kelâm muhdes olduğuna göre Kur'ân'ın da muhdes olması gerekir.

Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfid de Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı ve vahyi olduğunu belirttikten sonra Kur'ân'ın Allah'ın vasıflandırdığı şekliyle “muhdes” olduğunu söylemektedirler. Ayrıca Müfid, konuyla ilgili imâmlardan haberler geldiğini belirterek Kur'ân için mahlûk lafzını kullanmayı uygun bulmamaktadır.⁶⁶⁸ Öte yandan Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid, Kur'ân hakkında niçin “mahlûk” lafzının kullanılmaması gerektiğine dâir her hangi bir açıklamaya yer vermemişlerdir. Bu noktada Şerîf el-Murtazâ'nın farkı ortaya çıkmaktadır. Şerîf el-Murtazâ da Kur'ân'ın muhdes olduğunu söylemekte, ayrıca niçin “mahlûk” lafzının kullanılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre Kur'ân hakkında “mahlûk” lafzını kullanmaktan uzak durmak ve ona bu şekilde isimlendirmeyi terk etmek gerekir. Kur'ân, kelâmullahtır ve Allah Teâlâ onu Hz. Peygamber'i tasdik etmek için indirmiş ve yaratmıştır; yani muhdestir. Ayrıca Allah Teâlâ Kur'ân'ı münzel, muhkem ve Arabî olarak vasıflandırmıştır. Dolayısıyla bu türden vasıflar kadîm olana verilemeyeceğinden Kur'ân'ı Allah'ın vasıflandırdığı şey dışında bir şey ile nitelendirmek câiz olmaz.⁶⁶⁹

Ayrıca Şerîf el-Murtazâ, Kur'ân hakkında “mahlûk” lafzının niçin kullanılamayacağını Arap dili ve edebiyatı açısından da ele almaktadır. Nitekim ona göre Arap dilinde bir söz ve kelâm “mahlûk veya muhtelak” şeklinde nitelendirildiğinde kelâmın fâili dışında

⁶⁶⁵ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, I, s. 62.

⁶⁶⁶ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, I, s. 62.

⁶⁶⁷ Howard, “Şî'i Kelâm”, s. 217-218.

⁶⁶⁸ Şeyh Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 83; krş., krş., Şeyh Sadûk, *Şii-İmâmiyyenin İnanç Esasları*, s. 98; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 52-53. Akhtar, *İmamiyyah Thinkers*, s. 114.

⁶⁶⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-taberiyye*, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984, s. 152-153.

birine izâfe edilmiş ve uydurma olması gerekir. Araplar şiir ve nesirde “mahlûk” lafzını ancak yalan veya sözün söyleyeni dışında başka bir kimseye nispet edildiğinde kullanmaktadırlar. Arabın “كذبت كلامك” sözü ile “خالقت كلامك واختلقته” sözü arasında hiçbir fark yoktur. Bunun için onlar bir kaside, telif edeni veya söyleyeni dışında birine nispet edildiğinde, bu kaside hakkında “قصيدة مخلوقة/uydurulmuş kaside” demektedirler.⁶⁷⁰ Buna ilaveten “...bu ancak bir uydurmadır”⁶⁷¹ ve “... yalan uyduruyorsunuz...”⁶⁷² âyetlerinde de “اختلاق”⁶⁷³ ve “تخلق” lafızları kullanılmıştır. Allah Teâlâ’nın bu âyetlerde geçen “halk” lafzıyla yalanı kastettiği açıktır. Bütün bunlar, Kur’ân hakkında “الخلق” lafzının kullanılmasını men etmektedir. Bu lafız Kur’ân için kullanıldığında onun uydurulmuş olduğu veya söyleyeni dışında başka bir kimseye nispet edildiği vehmi uyanabilir.⁶⁷⁴ Öte yandan Şerîf el-Murtazâ’ya göre imâmlardan da “halk” lafzının Kur’ân için kullanılmasını men eden birçok haber gelmiştir. Örneğin Hâricîler tahkimi reddettiklerinde Hz. Ali’nin şöyle dediği nakledilmektedir:⁶⁷⁵ “Allah’a yemin olsun ki ben mahlûk/uydurulmuş bir sözle değil, Kur’ân ile hüküm verdim.”⁶⁷⁶ Netice itibariyle Şerîf el-Murtazâ, Kur’ân hakkında niçin mahlûk değil de muhdes ifadesini kullanmamız gerektiğini asıl olarak iki açıdan ele almaktadır. Buna göre öncelikli olarak o, Kur’ân’ın ancak Allah’ın vasıflandırdığı şekliyle vasıflandırılabilceğini söylemektedir. Ona göre Allah Teâlâ Kur’ân’ı muhkem, münzel ve Arabî gibi sıfatlarla nitelendirmektedir.

⁶⁷⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mulahhas fi usûli’-d-dîn**, thk., Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Tahran: Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1381, s. 444; Şerîf el-Murtazâ, **Cevâbâtü’l-mesâ’ili’l-taberiyye**, s. 153.

⁶⁷¹ Sâd, 38/7.

⁶⁷² Ankebût, 29/17.

⁶⁷³ Ebû Hilâl el-Askerî’ye göre eğer bir kişi bir sözü sadece yalan olarak ortaya koyduğunda *ihtelekahû* (*اختلقه*) –onu uydurdu- ifadesi kullanılır. Çünkü *ihtilak* lafzı sadece yalan söz için kullanılmaktadır. Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, **Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü**, çev., Veysel Akdoğan, 2. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 2013, s. 189.

⁶⁷⁴ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mulahhas**, s. -444; a.mlf, **Cevâbâtü’l-mesâ’ili’l-taberiyye**, s. 153; Şerîf el-Murtazâ, **Mesâ’ili’l-meyyâfârikıyyât**, s. 301.

⁶⁷⁵ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mulahhas**, s. 445.

⁶⁷⁶ “ما حكمت مخلوقا وإنما حكمت القرآن” Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 225. İmamlardan bu bağlamda gelen diğer rivayetler için bkz., Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 223-229.

Dolayısıyla bu vasıflar kadîm olana verilemeyeceğinden Kur'ân muhdestir. Ardından o, Kur'ân hakkında niçin “mahlûk” lafzını kullanmamamız gerektiği üzerinde durmakta ve Arap dili ve edebiyatında “mahlûk” lafzı, sözün yalan veya söyleyeni dışında başka bir kimseye nispet edilmesinde kullanıldığını söyleyerek lügavî açıklamalarda bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dâir imâmlardan da haberlerin geldiğini ilave etmektedir.

3.2.5. Zâlim Yönetim (Sultân-ı Câir)

Şîî İmâmiyye'ye göre imâmette nass ile tayin esas olduğundan Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelen imâmların yönetimde olmadığı bütün idareler, gâsib ve zâlim idârelerdir.⁶⁷⁷ Bu doğrultuda bir paradigma inşa eden Şîî-İmâmiyye'ye göre gayr-i meşrû olarak kabul edilen mevcut yönetimlerle ilişki içerisine girmekten ve onlarla münasebetler kurmaktan uzak durmak gerekir. İmâmî toplum ilk dönemlerden itibaren gayr-i meşrû yönetimlerle ilişkinin nasıl olacağı problemiyle karşı karşıya kalmış olsa da esas olarak doğrudan problemle yüz yüze geldikleri dönem gaybet dönemidir. Gaybet öncesi dönemde imâmlar mevcut olduklarından toplum diğer konularda olduğu gibi bu konuda da imâmlardan gelen talimatlar doğrultusunda hareket edebilmekteydiler. Ancak İmâmiyye, Gaybet döneminde gerçek yönetimin İmâm Mehdî'nin idaresi altında kurulacağını ve bu yüzden mevcut yönetimleri câir/zorba idareler olarak kabul ettiklerinden bu dönemde masûm imâmın hatasız rehberliğinden mahrum olan İmâmî toplum, bir taraftan dinî ahkâmın tatbikinde bir belirsizlik yaşamış⁶⁷⁸ diğer taraftan da mevcut yönetimlerle hangi şartlarda ilişki kuracakları ve bu ilişkinin mahiyeti muamma haline dönüşmüştür. İmâmlardan gelen rivâyetlerde câir/zâlim bir idarecinin yönetiminde görev almaya sıcak bakılmadığı gibi bu tür görevlerde bulunulduğunda onların zulmüne ortak olunacağı da vurgulanmıştır. Nitekim Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) “Eğer Emevîler kendileri adına vergi toplayacak,

⁶⁷⁷ Saffâr, **Besâirü'l-derecât**, s. 63-65; Küleynî, **Usûlü'l-kâfi**, VII, 417; Şeyh Sadûk, **Men lâ yahduruhü'l-fakîh**, III, s. 6; Şeyh Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, **Tehzîbü'l-ahkâm**, thk., Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân, Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1365, VI, s. 219.

⁶⁷⁸ Wilferd Madelung, “**On İkinci İmâm Şiasında İmâmın Gaybet Zamanında Otorite**”, İslam'da Siyaset Düşüncesi, der. ve çev., Kazım Güleçyüz, İnsan yayınları, 1995, İstanbul, s. 145.

savaşacak ve cemaatlerine iştirak edecek kimseler bulamasalardı bizi haklarımızdan mahrum bırakmazlardı”⁶⁷⁹ diyerek câir hükümete karşı tutumunu ortaya koymuştur. Mevcut hükümetlere karşı genel hüküm bu çerçevede olmakla birlikte bazı istisnai durumlarda bunun dışına çıkıldığı da görülmektedir. Ancak bu istisnai durumda bile birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Örneğin yine Ca‘fer es-Sâdık’tan gelen bir diğer rivâyete göre mevcut yönetimlerde görev almadığı takdirde maişetini temin edemeyecek durumda olan bir kişi, ancak kazandığının humus (1/5) miktarını Ehl-i Beyt’e göndermesi şartıyla bu görevi kabul edebilir.⁶⁸⁰

Gaybet-i kübrâ’nın başlamasıyla birlikte Şî‘îmâmîyye gerçek yönetimin İmâm-ı Muntazar’ın idaresinde kurulacağını öne sürdüğünden baştan itibaren meşrû olarak görmedikleri mevcut yönetimlerle ilişkilerin nasıl bir çerçeve içerisinde olması gerekliliği daha problematik bir hal almıştır. İmâmın mevcut olmaması, İmâmî taraftarların ilk etapta imâmlardan gelen haberler ekseninde hareket etmelerini gerekli kılmıştır.⁶⁸¹ Ancak bu durum, probleme tam bir çözüm bulamadığı gibi mevcut yönetimlerle ilişkilerin dinî temeli sürekli sorgulanır bir hal almıştır. Bu sebeple Şî‘î gelenek içerisinde hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren konunun çözümüne yönelik bazı eserler kaleme alınmaya başlamıştır.

Nitekim Şerîf el-Murtazâ’dan önce Muhammed b. Ahmed b. Dâvud (ö. 378/988-9) *er-Risâle fî ‘ameli’s-sultan*⁶⁸² ve Hüseyin b. Ahmed el-Muğîre el-Bûşencî de *Kitâbü ameli’s-sultân*⁶⁸³ adlı eserleri kaleme almışlardır. Ancak bu iki eser mevcut olmadığından veya eserlere ulaşamadığından problemin çözümü noktasında ne tür

⁶⁷⁹ Küleynî, *Usûlü’l-kâfi*, V, s. 106; Şeyh Tûsî, *Tehzîb*, VI, s. 330.

⁶⁸⁰ Şeyh Tûsî, *Tehzîb*, VI, s. 330; Wilferd Madelung, “A Treatise of the Sharîf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government ”(*Mas’ala fî ‘l-‘amal ma’a’l-sultân*), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c., 43, No. 1 (1980), s. 19; Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 318.

⁶⁸¹ Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 319.

⁶⁸² Necâşî, *Ricâl*, s. 369.

⁶⁸³ Necâşî, *Ricâl*, s. 68.

öneriler getirdikleri bilinmemektedir.⁶⁸⁴

Şeyh Müfid konuyla alakalı müstakil bir eser kaleme almamış olsa da *el-Mukni'a* adlı eserinde konuya kısmen değinmektedir. Nitekim o söz konusu eserinde iki türlü otoritenin varlığından bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Allah tarafından tayin edilen Hz. Peygamber neslinden gelen imâmların oluşturduğu yönetim yani Sultânü'l-İslâm⁶⁸⁵ diğeri de nasslarla tayin edilmemiş olan mevcut yönetimler yani Sultânü'z-Zaman/Sultânü'l-Cevr/Sultânü'd-Dalâl⁶⁸⁶ yöneticilerin temsil ettiği otoritedir. Öte yandan Kâim Biemrillah'a biat eden ilk kişi olduğu söylenen⁶⁸⁷ Şerîf el-Murtazâ ise konu ile ilgili *Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân*⁶⁸⁸ başlıklı müstakil bir risâle kaleme almıştır. Risâlenin telif gerekçesi olarak da Vezir Hüseyin b. Ali el-Mağribî'nin (ö. 418/1027) meclisinde konu hakkında yapılan bir tartışmayı göstermektedir.⁶⁸⁹ Risâle Şerîf el-Murtazâ'nın uzlaşmacı tutumunu ortaya koymasının yanında Şîî siyasî fikhinin sorduğu temel sorulara cevap niteliği taşıması açısından da önemlidir. Diğer taraftan kanaatimize göre hicri beşinci asrın ilk çeyreğinde bile böyle bir konunun yani câir yönetimde görev üstlenip üstlenmeme meselesinin hâlâ tartışılıyor olması Şîîlerin gâsıb/câir yönetimler olarak gördükleri idarelere karşı tavırlarında net bir değişikliğin olmadığını göstergesidir.

Zâlim ve âdil bir sultanın fikhî açıdan birbirlerinden farkı nedir? Zâlim bir yönetimde görev üstlenilebilir mi? Zâlim sultanla nereye kadar iş birliği yapılabilir? türünden Şîî siyâset fikhinin sorduğu temel sorulara cevap oluşturan⁶⁹⁰ bu risâlede Şerîf el-Murtazâ, konuya otoriteyi sınıflara ayırarak başlamaktadır. Buna göre devlet otoritesi, ya meşrû

⁶⁸⁴ Madelung, "A Treatise of the Sharif el-Murtadâ", s. 20; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma," s. 319.

⁶⁸⁵ Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1410/1990, s. 648; 797; 810.

⁶⁸⁶ Şeyh Müfid *el-Mukni'a*, s. 537, 706; 809-811.

⁶⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, VIII, s. 199.

⁶⁸⁸ Şerîf el-Murtazâ, *Mes'ele fi'l-'amel*, s. 89-97.

⁶⁸⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Mes'ele fi'l-'amel*, s. 89.

⁶⁹⁰ M. Serkan Taflıoğlu, *Humeyni İnan İslam Devrimi*, 1. Baskı, Ankara: Kripto Kitaplar, 2010, s. 69.

ve âdil ya da zâlim ve müteğallib olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre meşrû ve âdil sultanın (on ikinci imâm) temsil ettiği devlet otoritesinde görev üstlenmekte herhangi bir sakınca yoktur. Hatta bu sultan tarafından görev almaya zorlanan bir kimsenin görevi kabul etmesi vâcip bile olabilir.⁶⁹¹ Esasen Şîî düşüncesine göre otoritenin bu kısmında görev almada herhangi bir problem söz konusu olmadığından el-Murtazâ, asıl olarak zâlim ve müteğallib olarak gördüğü mevcut yönetimlerde görev alma konusunu tartışmaktadır. Şerîf el-Murtazâ'nın ailesi ilk bölümde de açıkladığımız üzere siyasî idarelerle yakın ilişkiler içerisinde olan bir ailedir. Müellifin mevcut yönetimleri müteğallib idareler olarak görmesine rağmen, çözüm arayışı içerisinde girmiş olmasının sebebi, bir taraftan gerçekten mevcut bir probleme çözüm üretme diğer taraftan da kendi konumunu izah etme gayreti olabilir. Ancak durum ne olursa olsun müellifin ahbâr eksenli Şîî düşünceden kaynaklanan bir probleme çözüm üretmeye çalıştığı ve mevcut yönetimlerle ilişki kurmanın yollarını aradığı gerçeği göz ardı edilemez. Şerîf el-Murtazâ, zâlim idarelerde görev üstlenmeyi şartlara göre vâcip, mübâh, kabih ve haram kategorilerine ayırmaktadır. Görev üstlenme konusunda bu tür taksimler yaparken söz konusu taksimleri müteğallib idarenin konumuna göre değil, vazife üstlenildiğinde ifa edilecek görevin sonucuna göre belirlemektedir.⁶⁹²

Şerîf el-Murtazâ'ya göre zâlim yönetimde görev alacak kişinin üstlendiği görevin vâcip olması, açık bir şekilde hakkı gerçekleştirebileceğinden ve batılı ortadan kaldırayabileceğinden veya dinin yapılmasını istediği şeyleri emredip yasakladığı şeylerden de nehy edebileceğinden (emr bi'l-ma'rûf neyh 'ani'l-münker) emin olunduğu durumlarda olabilmektedir. Kişi görevi üstlenmediği takdirde bunların hiçbirini yapma imkânı bulamayacaktır. Bundan dolayı görevi kabul etmek söz konusu işleri yapma imkânı vereceğinden görevi kabul etmek kişiye vâcip olur.⁶⁹³

Mevcut hükümetlerde görev yapmanın mübâh oluşu ise, kişinin, malına, canına ve

⁶⁹¹ Şerîf el-Murtazâ, *Mes'ele fi'l-'amel*, s. 89; Madelung, "A Treatise of the Sharif el-Murtadâ", s. 25; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", s. 322

⁶⁹² Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesi*, s. 39.

⁶⁹³ Şerîf el-Murtazâ, *Mes'ele fi'l-'amel*, s. 90.

benzeri şeylere bir zarar gelmesinden korkması durumunda gerçekleşir. Böyle bir durumda görevi kabul eden kişinin kınanamayacağını söyleyen Şerîf el-Murtazâ, bu tür sebeplerden dolayı görevi kabul etmenin vâcip kategorisine dâhil edilemeyeceğini de ilave etmektedir. Kişinin tercih hakkı vardır ve o kişi malına gelebilecek bir zarara tahammül edebileceği gibi başına geleceklere de sabredebilir.⁶⁹⁴ Öte yandan ona göre bir kişinin iyiliği emredip kötülükleri engelleyebileceği düşüncesiyle dahi olsa bazı durumlarda mevcut yönetimlerde görev üstlenmesi haramdır. Zann-ı galibiyle hareket eden kişi, görevi üstlenmediğinde asla karşılaşmayacağı ve yapmayacağı fiilleri görev üstlendiğinde yapacak ve kaçınılması mümkün olmayan bazı kötü işleri de yapmak zorunda kalacaksa onun mevcut yönetim altında görev üstlenmesi kesinlikle yasaktır.⁶⁹⁵ Ayrıca Şerîf el-Murtazâ, bir kişinin görevi almaya zorlandığı gibi haram olan canlara kıymaya zorlandığında bunu da câiz görmemektedir. Ona göre cana kıymada ikrâhın yeri yoktur ve baskı altında olan bir kişinin, kendisini başkalarına zarar vermek suretiyle savunması câiz değildir.⁶⁹⁶ Dolayısıyla o, zâlim bir yönetimde görev üstlenip üstlenilmemesinin niteliğini, kişinin üstlendiği sorumluluğu yerine getirip getiremeyeceği ve yaptığı fiilin niteliğine göre sınıflandırmaktadır. Hatta iyiliği yaymak, kötülükleri engel olmak ve hakkı gerçekleştirmek gibi temel şartları yerine getirebileceğinden emin olan kişinin görev üstlenmesine olumlu yaklaşmaktadır. Nitekim bu bağlamda Şerîf el-Murtazâ, muhtelif zamanlarda bazı kişilerin⁶⁹⁷ zâlim idareciler yönetiminde görev aldıklarına dikkat çekmiş ve görev yapmayı gerekli kılan şartlar oluşunca zâhiren zâlim idareciler adına görev yapmış olsa da esasen bu görevi hak imâmlar adına yapmış olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra o, hakkı gerçekleştirmek, kötülükleri engel olmak iyilikleri yaymak gibi gayelerle görev alan bu

⁶⁹⁴Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi'l-'amel**, s. 90; Madelung, “**A Treatise of the Sharif el-Murtadâ**”, s. 25; Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 323

⁶⁹⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi'l-'amel**, s. 93; Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 324-25.

⁶⁹⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi'l-'amel**, s. 93-94; Şahin, “**Hükümet Adına Çalışma**”, s. 325.

⁶⁹⁷ Şerîf el-Murtazâ'nın muhtemelen kastettiği kişilerden birisi Şîî vezir Ali b. Yaktîn (ö. 182/798)'dir. O, Cafer es-Sâdık ve Mûsa Kâzım'ın ashabından olup onlardan rivayetlerde bulunmuştur. Diğer taraftan da Şii olmasına rağmen Abbâsi idaresinde görev almıştır. Bkz., Necâşî, **Ricâl**, s. 261-62; Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 154-155; Madelung, “**A Treatise of the Sharif el-Murtadâ**”, s. 18.

kişilere engel olmanın, onlara direnmenin ve sorun çıkarmanın, âdil/hak sultan tarafından atanan kişiye karşı direnmek ve ona engel olmakla aynı olduğunu kabul etmiştir.⁶⁹⁸

Şerîf el-Murtazâ'dan sonra öğrencisi Şeyh Tûsî de (ö. 460/1067), bu konuda müstakil bir risâle kaleme almamış olmasına rağmen, onun uzlaşmacı tutumunu devam ettirmiş, ahbârdan deliller getirmek suretiyle de gayr-i meşrû idarede görev üstlenmenin uygunluğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁹⁹ Yöneticiyi Sultânü'l-Hakk⁷⁰⁰ ve Sultânü'l-Cevr⁷⁰¹ şeklinde ikiye ayıran Tûsî, hocası gibi câir otoritede görev üstlenmeyi kişinin görevi üstlendiğinde yerine getirebileceği/getiremeyeceği görevlerin neticesine göre kategorilere ayırmaktadır.⁷⁰² Ona göre bir kimse dinî hudûdun icrasını, iyiliği emredip kötülüklerden nehy etmeyi, zekât ve humusu hakkıyla paylaşırıp dağıtabilecekse o kişi görevi kabul etmelidir.⁷⁰³ Bu kişi zâhiren câir idare yönetiminde görev almış olsa da adaletin icrasını yerine getirdiğinden esasen Sultânü'l-Hakk adına bu görevi üstlenmiş ve onun adına hareket etmiştir.⁷⁰⁴ Dolayısıyla başta Şerîf el-Murtazâ olmak üzere hocası Şeyh Müfîd ve öğrencisi Şeyh Tûsî'nin bütün gayreti, benimsenen gaybet nazariyesinin tabî bir sonucu olarak ortaya çıkan olumsuz durumu ortadan kaldırmak ve toplumun karşılaştığı problemlere çözüm aramaktır.

3.2.6. İmâma Ait Görevlerin Ulemâ Tarafından Devralınması

İmâmet doktrini ve benimsenen gaybet nazariyesi, Şîf-İmâmiyye taraftarlarının doktrin ve pratik alanlarda birçok problemle karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur. Özellikle

⁶⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi'l-'amel**, s. 94. Krş., Şahin, "**Hükümet Adına Çalışma**", s. 325

⁶⁹⁹ Uyar, **Şîi Ulemanın Otoritesi**, s. 52.

⁷⁰⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali Şeyh Tûsî, **en-Nihâye fi mücerredi'l-fıkh ve'l-fetâvâ**, Kum: İnteşerât-ı Kudsi Muhammedî, s. 301-302.

⁷⁰¹ Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 301;356.

⁷⁰² Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 356-357.

⁷⁰³ Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 356.

⁷⁰⁴ Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 302.

“gaybet-i kübrâ” döneminde İmâmî toplum ortaya çıkan problemlerin çözümü ve şer‘î bir meselenin hükmünü belirlemede belirsizlik yaşamıştır. Cihad ilan etmek; ganimetleri taksim etmek; cuma namazını kıldırmak; hadleri uygulamak; zekât ve humusu toplamak⁷⁰⁵ gibi bizzat imâma ait görevlerin gaybet döneminde nasıl uygulanacağına dâir herhangi bir haber yoktur.⁷⁰⁶ İmâmla irtibatın kesilmiş olması, pratik ihtiyaçlar ve toplumun yeni gelişmelerle yüzleşmiş olması, -etki alanlarına girmemiş olmasına rağmen- ulemânın imâmın yetkisi dâhilindeki konuları⁷⁰⁷ tedricî olarak üstlenmeye başlamalarına sebep olmuştur. Esasen böylesine ciddî bir boşluğun olduğu ortamda kendi etki alanını genişleten ulemâ,⁷⁰⁸ Kâim’in taraftarlarına yönelik bir “tevki‘ sine”⁷⁰⁹ dayanarak sorunların çözümünde kendilerini adres göstermişlerdir.⁷¹⁰ Her ne kadar ulemâ adeta durumdan vazife çıkartarak kendilerini adres göstermişlerse de imâmın yetki alanındaki görevlerin kimler tarafından ve nasıl yerine getirilebileceği/getirilemeyeceği konusunda kendi aralarında da ciddî tartışmalar-ihtilâflar meydana gelmiştir. Gaybet-i kübrâ (329/941-...) ile oluşan otorite boşluğu döneminde Şerîf el-Murtazâ’nın sürece katkı sağlayıp sağlamadığını tespit etmek hem onun ulemânın konumuna yaptığı katkılar hem de Usûlî düşünce açısından önemlidir.

Konuya bu çerçeveden bakıldığında Şerîf el-Murtazâ’nın benimsemiş olduğu rasyonel tutumuyla tamamen çelişir görüşler öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Fakihin otoritesinin genişletilmesi ve imâmın yetkilerinin devri sürecinde serdetmiş olduğu görüşler, onun siyasî ve doktrinel meselelerin izahında benimsemiş olduğu rasyonel tutumuyla tenâkuz halindedir.⁷¹¹ Şerîf el-Murtazâ’nın gaybet döneminde hadlerin uygulanması ile ilgili

⁷⁰⁵ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, s. 204-205.

⁷⁰⁶ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşünce*, s. 340.

⁷⁰⁷ Fettâh, *Velâyet-i Fakih Teorisi*, s. 34-35.

⁷⁰⁸ Jassim, *The Occultation*, s. 148.

⁷⁰⁹ Ulemânın kendilerine pay çıkardıkları söz konusu tevki‘ şöyledir: “Meydana gelecek yeni durumlar için hadislerimizi rivayet edenlere müracaat edin. Onlar sizin üzerinizdeki hüccetlerimdir ve ben de onlar üzerinde Allah’ın hüccetiyim.” Bkz., Şeyh Sadûk, *Kemâlü’ d-dîn*, II, 486.

⁷¹⁰ Hakyemez, *Şiâ’da Gaybet İnancı*, s. 210-211.

⁷¹¹ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesi*, s. 35.

görüşü buna güzel bir örnektir. Nitekim hadlerin infâzı ve ahkâmın uygulanması konularında imâm bizzat işin başında olmasa da bu vazifelerin onun vekilleri tarafından yerine getirilebileceğini söyleyen hocası Şeyh Müfid'e⁷¹² nazaran o, oldukça temkinli bir yol takip etmiştir. Bu doğrultuda ona göre suçu delil ve ikrar ile sâbit olan suçlu hayatta iken İmâm ortaya çıkarsa İmâm o kişiye hadd uygular; yok eğer o kişi imâmın zuhûruna yetişmezse cezanın infazı Allah'a kalır, âhirette onu dilerse cezalandırır veya affeder. Hudûdun yerine getirilmesinin tehiri ve vâcibin uygulanmasının men edilmesindeki günah, imâmı korkutan ve onu gizlenmeye zorlayan kişilere aittir. Bu durum şeriatta neshin meydana gelmesine sebep değildir. Nesih, ancak uygulama imkânı olduğu ve uygulanmasını engelleyecek sebepler bulunmadığında ve hadleri uygulama farzı sâkit olduğunda vâki olur.⁷¹³ Şerîf el-Murtazâ bu açıklamalarıyla gaybet döneminde hadlerin sakıt olmadığını söylemiş olsa da hadlerin suçlulara uygulanmasını imâmın zuhûruna kadar ertelemiş olması aklî metoduyla çelişir gözükmektedir.

Rasyonel tutumuyla çelişen bir diğer açıklaması da, Cuma namazı konusundaki görüşleridir. Nitekim o Cuma namazı ile ilgili şunları söylemektedir. “Cuma namazı âdil imâmın varlığı ile beraber farzdır. Namaz için mezhebimize göre en az beş kişi olması gerekir. Cemaat ancak âdil imâm veya onun tayin etmiş olduğu kişi ile birlikte tamam olur. Bu şartlar olmadığında öğle namazı dört rekât olarak kılınır. Eğer bir kimse imâmeti câiz olmayan bir kimse ile birlikte takıyye yaparak Cuma namazını kılmak zorunda kalırsa o kişiye daha sonra öğle namazını dört rekât kılması vâcib olur”.⁷¹⁴ Ancak onun bu söyledikleri uzlaşmacı tutumu ve pratikteki uygulamasıyla çelişir niteliktedir. O, 420/1029 yılında hatibin hutbede Hz. Ali hakkında aşırı ifadeler kullanmasından dolayı Cuma namazı kılınmasına kapatılan Berâsâ camiinde yeniden Cuma namazı kılınabilmesi ve yeni bir hatip tayini için Halife Kâdir Billah'ın huzuruna çıkan Kerh'in ileri gelenlerinin oluşturduğu heyette yer almıştır. Bu görüşmenin

⁷¹² Şeyh Müfid, **el-Mesâilü'l-‘aşere**, s. 105-107.

⁷¹³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 208; a.mlf, **el-Mukni'**, s. 58-59; a.mlf, **Risâletün fi gaybe**, s. 298.

⁷¹⁴ Şerîf el-Murtazâ, **el-İntisâr**, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431, s. 165-166; a.mlf, **Mesâ'ilü'l-meyyâfârikıyyât**, s. 272; a.mlf, **Cümelü'l-ilm**, s. 41.

sonunda camide tekrar Cuma namazı kılınmasına izin verilmiştir.⁷¹⁵ Eserlerinde humus konusuna da değinen Şerîf el-Murtazâ, gaybet döneminde humusun dağıtımı ile ilgili nasıl bir yol takip edileceğine dâir bir açıklama yapmamıştır. Konu ile ilgili açıklamaları sadece nelerden humus alınacağı ve kimlerin pay alacağını açıklamaktan ibaret kalmıştır.⁷¹⁶ Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Şerîf el-Murtazâ genel itibariyle fukahânın otoritesini genişletmesi veya yetki devşirmesine mesafeli durmuştur. Bununla birlikte bazı alanlarda imâmın yetkilerinin fukahaya devredilmesine kapı araladığı da görülmektedir. Örneğin zekât konusundaki görüşleri bunlardan biridir. Nitekim ona göre zekâtta asıl ve en faziletli olan şey zekâtın imâma ve onun nâibine verilmiş olmasıdır. Ancak İmâm'a veya naibine ulaştırmada imkânsızlık söz konusu olduğunda kişi onu uygun yerlere ulaştıracak olan emin fakihe ulaştırmalıdır.⁷¹⁷ Her ne kadar bir zorunluluk olarak kabul etmese de zorunluluk halinde alternatif adres olarak emin fakihi göstermiş olması, gaybet döneminde imâma ait görevlerin kimler tarafından yerine getirilebileceğine bir katkı olarak algılanabilir.

3.3. Şerîf el-Murtazâ'nın Usûlî Yönteme Etkisi

3.3.1. Akıl

Şerîf el-Murtazâ ile hocası Şeyh Müfid arasındaki temel ayrılık noktasını akla yükledikleri fonksiyon ve akıl-vahiy ilişkisindeki görüş ayrılığı oluşturmaktadır.⁷¹⁸ Şeyh Müfid'e göre vahiy olmaksızın tek başına akıl vasıtasıyla dinî hakikatlere

⁷¹⁵ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, XV, s. 199-201; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târih**, VIII, s. 185.

⁷¹⁶ Şerîf el-Murtazâ, **el-İntisâr**, 225-226; a.mlf, **Mesâ'ilü'l-meyyâfârikıyyât**, s. 306. On ile onaltıncı yüz yıllar arasında Şî'îmâmî fikhında humus konusunun ele alınışı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Norman Calder, "**Khums in Imâmî Shî'î Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A. D.**", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt, XLV, sy., 1, 1982, s. 39-47.

⁷¹⁷ Şerîf el-Murtazâ, **Cümelü'l-ilm**, s. 80-81; Norman Calder, "**Zakât in Imâmî Shî'î Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.**", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt, XLIV, sy., 3, 1981, s. 475.

⁷¹⁸ Andrew Joseph Newman, **The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.**, (Doktora Tezi) University of California, Los Angeles, 1986, s. 227. McDermott, **The Theology**, s. 374-375.

ulaşılamayacağından akıl vahiyden müstağni değildir. Özellikle teklifin ilk aşamasında vahye ihtiyaç vardır. Akıl vahye muhtaç olduğundan akleden kişinin nasıl istidlâlde bulunacağına aklın bağımsız olması söz konusu değildir.⁷¹⁹ Bu itibarla Şeyh Müfid'in akıldan istifade metodunun, İmâmî doktrin ile akıl arasında her hangi bir çatışmanın olmadığını göstermek olduğu söylenebilir.⁷²⁰

Şerîf el-Murtazâ ise hocasının temel dinî hususların sem'/vahiy olmaksızın tek başına akıl vasıtasıyla bilinmeyeceği görüşüne karşı çıkmakta ve doktrinel meselelerin açıklanmasında başlangıç noktası olarak akli kabul etmektedir. Ona göre akıl, dinin temel gerçeklerinin tespitinde başlangıç noktasıdır.⁷²¹ Marifetullah'a ulaşmada başlangıç noktası akıl olduğundan vahye ihtiyaç duyulmaksızın sadece akıl vasıtasıyla dinî hakikatlere ulaşılabilir.⁷²² Şerîf el-Murtazâ'ya göre vâcibât, aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımdır. Sem'î vâcibâtlar, Allah ve Resûlünün bilinmesinden sonra bilinebilir olduğundan öncelikli olarak Allah ve Resûlünün bilinmesi gerekir. Aklî vâcibâta gelince bu marifetullah konusudur. Marifetullah hakkında sem' vasıtasıyla elde edilen bilgi, fer'î bilgi olduğundan bu fer'î bilgiyle marifetullah'a ulaşmak mümkün değildir. Bunun için Allah'ın varlığına ancak sırf akıl ile ulaşılır.⁷²³

Şerîf el-Murtazâ, imâmetin gerekliliği, imâmın varlığı ve onun özel sıfatlarının bilinebilirliği konusunda da akli ölçüt kabul etmektedir. Hatta o, Kâdî Abdülcebâr'ı (ö. 415/1025) imâmetin gerekliliği için akıl yerine sem'î⁷²⁴ kabul ettiğinden dolayı

⁷¹⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 44; Sabine Schmidtke, “*Al-'Allâma Al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology*”, (Shi'ism II içinde) ed. Paul Lutf and Colin Turner, Routledge, London 2008 s. 154.

⁷²⁰ McDermott, *The Theology*, s. 374-375, 394.

⁷²¹ Şerîf el-Murtazâ, *en-Nazaru kable'd-delâle*, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ IV içinde), Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1410, s. 338-339; a.mlf, *Evvelü'l-vâcibât en-nazar*, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), s. 130-131; Schmidtke, “*Shi'ite Mu'tazilite Theology*”, s. 154-155.

⁷²² McDermott, *The Theology*, s. 374-375; 394; Howard, “*Şi'î Kelâm*”, s. 225.

⁷²³ Şerîf el-Murtazâ, *el-Usûlü'l-i'tikâdiyye*, nşr., Muhammed Hasan Ali Yâsin, (Nefâisu'l-Mahtûtât II içinde), Bağdât: Matba'atü'l-Me'arif, 1954/1373, s. 79; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 170-171; a.mlf, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, s. 127-128; a.mlf, *Cümelü'l-ilm*, s. 15; a.mlf, *Şerhu cümel*, s. 124-125.

⁷²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XX/I, s. 39.

eleştirmektedir.⁷²⁵ Nitekim ona göre imâmın varlığı ve ona ait özel sıfatların bilinmesi akıl vasıtasıyla olur; bu konuda tevâtüre ve imâmın sözlerine ihtiyaç yoktur.⁷²⁶ Yine imâmın mutlaka masûm ve efdal olması, akıl ile sâbittir ve bu konuda sem'e yer yoktur.⁷²⁷

Öte yandan Şerîf el-Murtazâ, hem Şia'nın hem de muhaliflerin hadis kitaplarında birçok hata ve gerçek dışı haberler yer aldığını kabul ettiğinden⁷²⁸ bu haberlerin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiği kanaatindedir.⁷²⁹ Ona göre hadis kitaplarında teşbih, tecsim ve rü'yet gibi konularda tasavvur edilmesi câiz olmayan ve bâtil olduklarına dâir açık deliller içeren birçok haber yer almaktadır. Bu sebeple ilk yapılması gereken, bu tür hadisleri akılla karşılaştırmaktır. Eğer haberde akla aykırı bir durum yoksa ilaveten Kur'ân'a da arz edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ akıllı, dinin temel hakikatlerinin kanıtlanabilirliğinin ve imâmlardan gelen ahbârın güvenirliliğinin ortaya konulmasında temel bir kıstas ve ölçüt olarak kabul etmektedir.

3.2.2. Haber-i Vâhid ve Delil Değeri

Şerîf el-Murtazâ'nın haber-i vâhid konusuna bakışını ele almadan önce haberin kısımları, kesin bilgi ifade eden haberin hangisi olduğu ve haber-i vâhidin haber taksimatında nerede yer aldığı üzerinde durmak gerekir. Öncelikle Şerîf el-Murtazâ, haberle “bir şey hakkında bilgi elde edebileceğini inkâr” eden Sümeniyye'nin aksine haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekte ve haberi “doğruluk veya yalan ihtimali olan şey” olarak tanımlamaktadır.⁷³⁰ Ona göre gözle görmediğimiz büyük beldelerin

⁷²⁵ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 103-136.

⁷²⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, I, s. 184.

⁷²⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, II, s. 209; a.mlf, **eş-Şâfi**, III, s. 173.

⁷²⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 361-363; a.mlf, **Mes'ele fi ibtâli'l-'amel**, s. 310; a.mlf, **Trablusiyâtü's-sâlise**, s. 409;

⁷²⁹ Şerîf el-Murtazâ, **Trablusiyâtü's-sâlise**, s. 408-410; Wilferd Madelung, “**Imâmism and Mu'tazilite Theology**, (Le Shi'isme içinde) ed. T. Fahd, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 25; Daftary, **Şii İslam Tarihi**, s. 95.

⁷³⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s. 1; a.mlf, **ez-Zehîra**, s. 342.

varlığını ve şahit olmadığımız geçmiş zamanlarda meydana gelmiş olaylar hakkındaki malûmâtı haber vâsıtasıyla elde etmekteyiz.⁷³¹

Şerîf el-Murtazâ'ya göre haber, doğru haber, yalan haber ve muhtemel/ihtimalli haber olarak üç kısma ayrılmaktadır. Buna göre haber-vâkıa eşleşmesinde habere konu olan durum/olay ile haber örtüşüyorsa doğru/sıdk; örtüşmüyorsa yalan/kizb haberdir. Üçüncüsü ise her iki ihtimale de açık yani doğru veya yalan olma ihtimalini barındıran haberlerdir. Haberin doğruluğunu biri “zarûrî” diğeri “iktisâbî” olmak üzere iki şekilde test etmek mümkündür. Örneğin semânın üzerimizde, yerin altımızda olduğu veya büyük ülkelerin varlığına dâir haberler zarûrî olarak bilinmektedir. Diğeri ise haberin doğru olduğu hakkındaki bilginin iktisâbî olarak elde edilmesidir. Meselâ mütevâtir haber veya Allah'ın Resûlünün ve imâmların haberleri gibi.

Habere konu olan vakıa/olayla örtüşmeyen yalan haberi de doğru haberde olduğu gibi zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁷³² İhtimalli haberde, doğru veya yalan olma ihtimalinden dolayı tevakkuf edilmesi gerekir. Bu da kendi içerisinde amel edilmesi gereken ve amel edilmesi gerekmeyen haberler diye ikiye ayrılmaktadır. Amel edilmesi gereken haberler, amel edilme gerekliliğini akıl veya sem' den almaktadırlar. Örneğin habere konu olan nesne/olayın faydalı ve zararlı olduğunun gerekliliği akıl iken şahitlik meselesindeki haberin gerekliliği sem'dir. Amel edilmesi gerekli olmayan haberler ise kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: a) Herhangi bir araştırmaya girmeksizin redd edilen haberler; b) Tekzip ve tasdik olmaksızın tevakkufu gerektiren haberler.⁷³³

Şerîf el-Murtazâ'nın haberin taksimatı ile ilgili söylediklerini şu şekilde tablo haline getirebiliriz:

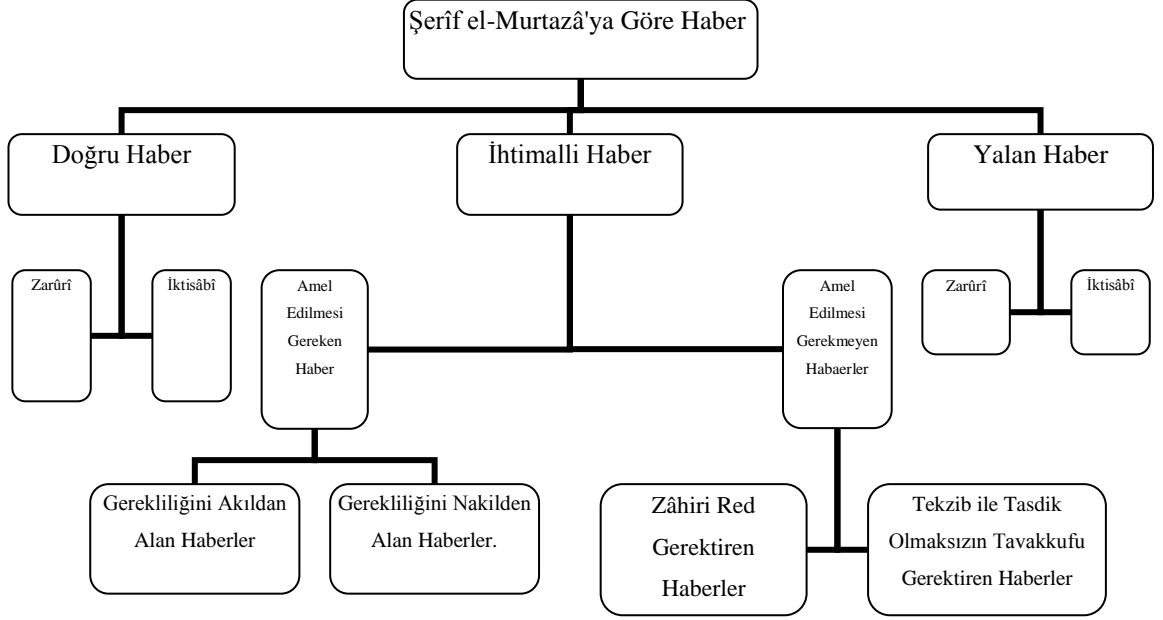
⁷³¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s. 5.

⁷³² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s. 7.

⁷³³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s. 6-8; M. Aftab Uddin Ahmad, **The Origin of Shi'i Usul Al-Fiqh and Its Systematization up To 5th Century, A.H.**, (Master Thesis), McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal, 1970, s. 70-72; Mustafa Hayta, **Klasik Dönem Şî-İmâmî Fıkah Usulü Anlayışı**, (Basılmamış Doktora Tezi), Adana 2014, s. 35-38. (Doktora tezini tarafımıza göndermek suretiyle istifademize sunan Yrd. Doç. Dr. Mustafa Hayta hocama teşekkürü bir borç bilmekteyim.)

Tablo 1:

Şerif el-Murtazâ'ya Göre Haber



Bu taksimat dışında ayrıca haberi bilgi ifade edip etmeme noktasında yani epistemolojik değeri açısından da taksim eden Şerîf el-Murtazâ, haberi “bilgi ifade eden” ve “bilgi ifade etmeyen haber” olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu noktada o, konumuz olan haber-i vâhidi bu taksimat içerisinde “bilgi ifade etmeyen haberler” kısmına dâhil etmektedir. Bu özelliğinden dolayı bu tür bilginin zorunlu mu yoksa kesbî mi olduğunun tartışılmasını gerekli görmemektedir. Bunun yerine epistemolojik açıdan **“bilgi ifade eden haberler”** konusu üzerinde durmakta ve bu haberleri kendi içerisinde iki kısma ayırmaktadır: Birincisi, haberi işittiğinde her akıl sahibi kişide bilgi meydana gelen ve haberin mahiyetine yönelik her hangi bir şüphenin olmadığı haber. Memleketler ve herkesin bildiği meşhur hâdiseler bunun örneklerindedir. İkincisi ise üzerinde ancak nazar ve istidlâlde bulunmak sûretiyle bilgi ifade eden ve doğruluğuna ulaşılan haberlerdir. Meselâ Hz. Peygamber’in Kur’ân dışındaki mucizeleri ve İmâmiyye’nin Hz. Ali’nin imâmetine dâir rivayet ettikleri sarîh haberler bu tür haberlerdendir.⁷³⁴

⁷³⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî’a*, II, s. 8-9; a.mlf, *ez-Zehîra*, s. 345.

“Nakleden açısından tevatür derecesine ulaşmayan haber”⁷³⁵ olarak tanımlanan haber-i vâhid konusundaki tartışmalar, haberin bilgi değeri konusundaki tartışmaların uzantısı niteliğindedir. Şerîf el-Murtazâ yukarıda da belirttiğimiz üzere haber-i vâhidi epistemolojik açıdan bilgi ifade etmeyen haber kısmında değerlendirmekte ve bu tür haberlerin güvenilir bir râvi kanalıyla gelmiş dahi olsa⁷³⁶ ilim ifade etmediği için itikadî konularda olduğu gibi amelî konularda da bir hüccet olarak kullanılmayacağını savunmaktadır.⁷³⁷ Haber-i vâhidin zâhirî bilgi sağladığı veya amel edilmesinin gerekli olmasa dahi bir tür bilgi sağladığı yönündeki görüşleri eleştiren Şerîf el-Murtazâ, ilmi amele önelemekte ve haber-i vâhidin daha sonra yanlış çıkma ihtimalinden hareketle kesin bir bilgi sağlamadığını söylemektedir.⁷³⁸

Usûlî düşüncede haber-i vâhid konusundaki tartışmalarda Şeyh Tûsî (ö. 460/1047) ile birlikte odak noktasını oluşturan⁷³⁹ Şerîf el-Murtazâ’ya göre “şer’î amelî” konularda bu tür haberlerle amel edilmesi aklen mümkün olmasına rağmen⁷⁴⁰ şer’î açıdan amel edilmesini zorunlu kılacak/gerektirecek bir delil yoktur. Şer’î ahkâma dâir konularda haber-i vâhidin kabulü ve amel edilebilmesi akla değil, şer’e ve maslahata bağlıdır. Ona göre haber-i vâhid ile amel edilebilmesi için haberin ya ilim ifade eden kesin delillere veya yalan ihtimali barındırmakla beraber amel etmeyi gerektiren bir bilgiye dayanması gerekir. Haber-i vâhid ile birinci şık yani ilim ifade eden kesin bilgi olması söz konusu olmadığına göre ikinci şık devreye girmektedir. Burada da ibadetlerde bu tür haberle amel edilebilmesi için kendisiyle amel edilebilirliğine dâir bir karinenin olması gerekir.

⁷³⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 345.

⁷³⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Risâle fi’r-redd ‘alâ ashâbi’l-‘aded**, (Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984, s. 30.

⁷³⁷ Şerîf el-Murtazâ, **Risâle fi’r-Redd**, s. 60; a.mlf, **Mes’ele ‘ademü tahtieti’l-‘âmil bi haberi’l-vâhid**, (Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984, s. 269; a.mlf, **Mes’ele fi ibtâli’l-‘amel bi-ahbâri’l-âhâd**, (Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984, s. 309.

⁷³⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî’a**, II, s. 41-42; Ayrıca bkz., Hayta, **Şii-İmâmî Fıkıh Usulü**, s. 44-45.

⁷³⁹ Uyar, **Ahbârîlik**, s. 272.

⁷⁴⁰ Şerîf el-Murtazâ, **Cevâbâtü’l-mesâ’ili’l-mevsiliyyâti’s-sâlise**, (Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984, s. 202; a.mlf, **ez-Zerî’a**, II, 52-53.

Bu tür haberler ile amel edilebileceğine dâir şer'î bir delil mevcut olmadığına göre, kesin bilgi taşımayan ve amel edilebilir olduğuna dâir bir karinesi olmayan kısacası herhangi bir bilgi ifade etmeyen haber-i vâhîde itimat ederek amel etmek mümkün değildir.⁷⁴¹ Ayrıca İmâmî taraftarların şer'î konularda haber-i vâhid ile amel edilmesini men ettikleri ve bu tür haberlerle amel edenleri ayıpladıklarına dâir bilgiler söz konusudur.⁷⁴² Dolayısıyla Şerîf el-Murtazâ bu son cümlesiyle haber-i vâhidin epistemolojik değeri konusunda sosyolojik bir delil kullanmış ve toplumsal kabul ve reddi delil olarak kabul etmiştir. Bunun tartışmaya açık olduğu âşikardır.

Şerîf el-Murtazâ haber-i vâhid ile şer'î konularda amel edilemeyeceğine dâir öne sürdüğü temel gerekçe bunlar olmakla beraber, bunun dışındaki gerekçeleri, haber-i vâhîdi şer'î bir delil olarak kabul edenlerin nass ve sahâbe uygulamasını⁷⁴³ kendi görüşlerinin doğruluğuna delil göstermesine yönelik itirazlardan ibarettir.⁷⁴⁴ Örneğin Şerîf el-Murtazâ'ya göre haber-i vâhîdi delil olarak kabul edenler, bu tür haberlerle amel edilebilmesinin gerekliliğine *“Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”*⁷⁴⁵ âyetinde geçen “tâife” ve “münzir” kelimelerinin işaret olabileceğini söylemektedirler. Haber-i vâhîdi delil olarak kabul edenlere göre âyette dini öğretme görevi kendilerine verilen “tâife”, bir veya birkaç kimse için kullanılmaktadır. Ayrıca “tâife” tarafından aktarılan haberler, ilim ifade etmiş olsaydı âyette inzâra gerek kalmayacaktı. Bu sebeple âyet, haber-i vâhidin delil olarak kullanabileceğine işaret

⁷⁴¹ Şerîf el-Murtazâ, **el-Men'u mine'l-'amel bi-ahbâri'l-âhâd**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ IV içinde), Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1410, s. 337; a.mlf, **el-Men'u mine'l-amel bi-haberi'l-vâhid**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, s. 83; a.mlf, **ez-Zerî'a**, II, s. 53-54.

⁷⁴² Şerîf el-Murtazâ, **Mevsiliyyâtü's-sâlise**, s. 203.

⁷⁴³ Haydar Hubbullah, **“Nazariyyetü'l-sünne ev haberü'l-vâhid fî medreseti'l-usûli's-Şi'iyeti'l-kadîme”**, Fıkh-ı Ehl-i Beyt, yıl: 1425, sayı:34, s. 260.

⁷⁴⁴ Ahad haberi şer'î meselelerde delil olarak kabul edenlerin delilleri ve bu delillere Şerîf el-Murtazâ'nın yapmış olduğu itirazlar için bkz., Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerî'a**, II, s. 55-78.

⁷⁴⁵ Tevbe, 9/122.

etmektedir.⁷⁴⁶ Şerif el-Murtazâ'ya göre ise, bu âyetin haber-i vâhidin kabulüne yönelik bir delâlet içermesi söz konusu değildir. Söz konusu âyette (Tevbe, 9/122) dini öğrenmek ve sefere çıkanların geriye döndüklerinde onları uyarmak için bırakılan “tâife” sadece uyarmakla (münzir) nitelendirilmiştir. Ayrıca âyette sefere çıkanların uyarıcıları kabul etmelerinden bahsedilmemiştir Buna göre de muhatapların yapması gereken, bir delil olmaksızın uyarıcıları taklit etmek değil aksine ortaya koyacakları hüccete, nazar ve istidlale göre hareket etmektir.⁷⁴⁷ Dolayısıyla Şerîf el-Murtaza'ya göre haber-i vâhidi delil olarak kabul edenlerin bu ve benzeri delilleri ya konuya delâlet etmekten uzak ya tenâkuzlar içermekte ya da kendi görüşünü desteklemektedir.⁷⁴⁸ Bu itibarla haber-i vâhidle şer'î meselelerde amel edilemeyeceğini ısrarlı bir şekilde savunan el-Murtazâ, bu noktada hocası Şeyh Müfid ve öğrencisi Şeyh Tûsî'den ayrılmaktadır.⁷⁴⁹

Şeyh Müfid bilgi ifade etmediğinden haber-i vâhidle amel edilemeyeceğini kabul etmesine rağmen haberin râvisinin doğruluğuna delâlet eden bir beyân olduğunda ise din konusunda bu tür haberlerle amel edilebileceğini söylemektedir.⁷⁵⁰ Şeyh Tûsî de haber konusunda hocasıyla benzer kanaatleri paylaştıktan sonra haber-i vâhidin birtakım şartları ve karineleri taşıması halinde bilgi kaynağı ve delil olabileceğini söylemektedir. Nitekim Şeyh Tûsî'ye göre haber-i vâhidin kabul şartları arasında haberin imâmete inanan bir ravi tarafından rivâyet edilmiş olması; haberin kaynağında Hz. Peygamber veya imâmlardan biri bulunması ve ravinin zabt sahibi olması vardır.⁷⁵¹ Ayrıca ona göre haber-i vâhidin bilgi kaynağı olabilmesi için bu şartların yanı sıra haber, aklî delile, Kur'ân'a, mütevâtir habere ve hak üzere olan fırkanın (İmâmiyye) icmâsına aykırı

⁷⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, s. 55.

⁷⁴⁷ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, II, s. 58-59; Ayrıca bkz., Hayta, *Şîi-İmâmî Fıkıh Usulü*, s. 48.

⁷⁴⁸ Hayta, *Şîi-İmâmî Fıkıh Usulü*, s. 52.

⁷⁴⁹ Şîi düşüncede ahad haberi bir delil olarak kabul veya reddedenlerin delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Rûşen Ali Şükkârî, “*Bahsî pîrâmûn hüccet-i ahhâr-ı âhâd*”, *Dânişkede Hukûk ve 'Ulûm-ı Siyâsî*, (Dânişgâh-ı Tahran), yıl, 1373, sy., 32, s. 27-52.

⁷⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 122.

⁷⁵¹ Şeyh Tûsî, *el-Udde*, I, s. 126.

olmamak gibi haberin sıhhatine delâlet eden karinelere de sahip olması gerekmektedir.⁷⁵²

Dolayısıyla Şeyh Müfid ve Şeyh Tûsî'nin aksine Şerîf el-Murtazâ, haber-i vâhidin şer'î meselelerde dahi delil olamayacağını ortaya koymakta ve konuyla ilgili bir diğer önemli husus üzerinde durmaktadır. Bu da hocası Şeyh Müfid'de olduğu gibi Şerîf el-Murtazâ'nın da Ashâbü'l-hadîs/Ahbârî düşünceye mensup âlimlere karşı eleştirilerini haber-i vâhid konusu üzerinden yürütmüş olmasıdır. Nitekim Şerîf el-Murtazâ şöyle demektedir: “Ashâbü'l-hadîs, seleflerinden dinledikleri ve konuştukları şeyleri nakletmişlerdir. Bu yüzden onların rivâyet ettikleri haberler şer'î ahkâm konularında hüccet ve delil değildir. Ashâbü'l-hadîs ahkâma ait konularda sıhhati kesin olmayan haberlerle amel etmektedirler. Hâlbuki haber-i vâhid ile amel edilmeyeceğine dâir ashâbımızın usûlünü bilen bir kimse bunu yapmaz. Ayrıca onlar tevhid, adâlet, nübüvvet ve imâmet gibi usûlüddîne ait meselelerde de haber-i vâhid ile delil getirdiler. Oysa akıl sahibi bir kimse haber-i vâhidin bu konularda delil olmayacağını bilmektedir. Onlardan bazıları sırf bu yüzden haber-i vâhid ile yanıtılmak suretiyle cebr ve teşbihe düşmüşlerdir. Kendisini bu gafletle bilgilendirdiğimiz kişi rivâyet etmediği veya ister âdil isterse bunun dışında olsun naklettiği kişiden işitmediği haberle delil getirmektedir. Hatta ona ahkâma ait bazı konularda “*Bunu nereden delillerdirdin?*” ve “*Bu kanaate nasıl vardın?*” diye sorulduğunda bunu filan kişinin kitabında veya filan kişiye atfedilen rivâyette bulduğunu söylemektedir. Böyle bir tutum ise itimat edilecek ve takip edilecek bir yöntem değil, ancak bir aldatma ve hatadır. Biz fıkha dâir konularda dahi haber-i vâhid ile amel etmezken nasıl olur da yöntemi ilim ve kesinlik olan itikadî konularda bu tür haberlerle amel edebiliriz...”⁷⁵³

Öte yandan ilk dönem Ahbârî âlimlerine karşı eleştiri dozunu Şeyh Müfid'e nazaran daha da artıran el-Murtazâ'ya göre Şeyh Sadûk (ö. 381/991) dışındaki Kum muhaddislerinin istisnasız tamamı Müşebbihe ve Mücebbire'dirler. Onların böyle

⁷⁵² Şeyh Tûsî, **el-Udde**, I, s. 143-145. Ayrıca bkz., Kahraman “**Sünnî-Şîî Usûl Polemiği**”, s. 218-219.

⁷⁵³ Şerîf el-Murtazâ, **Mevsiliyyâtü's-sâlice**, s. 211-212.

olduklarına telif etmiş oldukları kitaplar şahitlik etmektedir.⁷⁵⁴ Ayrıca o, tahrîfü'l-Kur'ân meselesinde de ihtilâfların olmasının ve bu konudaki ayrılıkçı görüşlerin ortaya atılmasının müsebbibi olarak Ehl-i hadîsi göstermektedir. Muhaddisler sağlam olduğunu zannettikleri bir takım haberleri sadece nakletmişlerdir. Bu sebeple İmâmiyye ve Haşeviyye'den bu konuda ihtilâf eden kimselerin rivâyet ettikleri haberlerle sıhhati kesinlikle bilinen Kur'ân'dan dönülmez.⁷⁵⁵

Bunların yanı sıra Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinde Allah'ın kudretine dâir yer alan bir rivâyet⁷⁵⁶ ile ilgili sorulan soruya vermiş olduğu cevap da onun ahbâra karşı menfi tutumu ve bu tür haberler karşısında takip ettiği yöntem hakkında bilgi vermektedir. Nitekim el-Murtazâ'ya göre gerek Şîa'nın gerekse muhaliflerin hadis kitapları teşbih, tecsim, rü'yet ve benzeri konularda tasavvur edilmesi câiz olmayan ve bâtil olduklarına dâir açık deliller olan birçok hata ve gerçek dışı haberler içermektedir. Bunun için ilk önce yapılması gereken, rivâyet edilen hadisin akılla karşılaştırılmasıdır. Eğer akla aykırı bir durum yoksa ikinci olarak Kur'ân gibi güvenilir bir kaynak/delille karşılaştırmak gerekir.⁷⁵⁷

Burada konu ile bağlantılı olarak değinilmesi gereken bir diğer konu da, Şerîf el-Murtazâ ile Şeyh Müfid'in Kum muhaddislerinden Şeyh Sadûk'a karşı tutumlarıdır. Nitekim Şeyh Müfid hadis nakletmedeki kolaycı ve araştırmacı olmayan tutumundan dolayı Şeyh Sadûk'u kıyasıya eleştirmiş, onun hakkındaki görüşlerini şu ifadelerle

⁷⁵⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Mes'ele fi ibtâlî'l-'amel**, s. 310; a.mlf, **Trablusiyyâtü's-sâlise**, s. 409.

⁷⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 361-363; et-Tabersî, **Mecmeu'l-beyân**, I, s. 14-15.

⁷⁵⁶ Allah'ın kudretine dâir el-Kâfi'de yer alan rivayet bağlamında Şerîf el-Murtazâ'nın Kum muhaddislerini eleştirdiği rivayet özetle şu şekildedir: Zenâdîka'dan Abdullah ed-Deyesânî'nin, Hişam b. Hakem'e Allah Teâlâ'nın kudretine dâir sorduğu soruya Hişam "Evet O kâdirdir" şeklinde cevap vermektedir. Bunun üzerine ed-Deyesânî "Peki o zaman O'nun kudreti yumurta büyümeksizin dünyada küçülmeksizin dünyayı yumurtanın içine sokmaya yeter mi" şeklinde Hişam'a başka bir soru yöneltir. Bunun üzerine süre isteyen Hişam, Cafer es-Sâdik'a gelir ve durumu ona anlatır. Cafer es-Sâdik'ta Hişam'a, önüne ve yukarıya bak ve bana ne gördüğünü söyle der. Bunun üzerine Hişam gördüklerini anlatınca "bütün bunları mercimek kadar bir şeyin içine sığdırabilen bütün dünyayı da yumurtanın içine sığdırabilir. Ne dünya küçülür ne de yumurta büyür" şeklinde cevap verir. Bkz., Küleynî, **Usûlü'l-kâfi** I, s. 47.

⁷⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, **Trablusiyyâtü's-sâlise**, s. 408-410; Madelung, **"İmâmism"**, s. 25.

ortaya koymuştur: “Ebû Ca‘fer duyduğunu rivâyet etti, ezberlediğini nakletti ve bu hususta herhangi bir mesûliyet üstlenmedi. İmâmların sözleri diğer yollardan sâbit olmadıkça Ebû Ca‘fer’in rivâyet ettiklerinin hiç biriyle amel edilemez. Onlar âhâd haberler olduklarından kesin bilgi ifade etmezler, ayrıca o rivâyetler kendilerinde sehiv ve hata olması mümkün olan kişilerden nakledilmiştir”.⁷⁵⁸ şerîf el-Murtazâ ise, şeyh Sadûk (ö. 381/991) dışındaki Kum muhaddislerin istisnasız tamamının Müşebbihe ve Mücebhire olduklarını ve böyle olduklarına da telif etmiş oldukları kitapların şahitlik ettiğini söylemektedir.⁷⁵⁹ Dolayısıyla şeyh Müfid haber-i vâhid konusu özelinde Ahbârlere yönelik eleştirilerini şeyh Sadûk üzerinden yürütürken şerîf el-Murtazâ’nın şeyh Sadûk’u Kum muhaddislerinden ayrı tutması oldukça dikkat çekicidir. Netice itibariyle şerîf el-Murtazâ, kesin bilgi ifade etmediğinden haber-i vâhidin şer‘î ahkâma dâir konularda dahi delil olamayacağını söylemiştir. Ayrıca hocası şeyh Müfid’de olduğu gibi Kum muhaddislerine yönelik eleştirilerinin merkezine haber-i vâhid konusunu yerleştirmektedir. Hatta haber-i vâhid konusu üzerinde hocasından daha fazla durmakta ve Kum muhaddislerine karşı eleştirilerinde daha cesur davranmaktadır. Öte yandan hadis külliyyatına karşı menfi bir tutum sergileyen şerîf el-Murtazâ, külliyyat içerisinde yer alan hadislerin önce akla daha sonra Kur’ân gibi güvenilir bir kaynağa arzını önererek, rivâyetin, kabul veya reddedilmesinde bir yöntem ortaya koymaktadır.

⁷⁵⁸ şeyh Müfid, **el-Mesâilü’s-sereviyye**, s. 72-73.

⁷⁵⁹ şerîf el-Murtazâ, **Mes’ele fi ibtâli’l-‘amel**, s. 310; a.mlf, **Trablusiyyâtü’s-sâliise**, s. 409.

SONUÇ

Gaybet-i kübrâ'nın (329/941-...) başlamasıyla mutlak otorite sahibi imâmla irtibatın kesilmiş olması, Şîî-İmâmîyye tarihinde önemli değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Bu dönemde İmâmî toplumun karşılaştığı fikhî ve itikadî problemlere çözüm üretme hususunda mezhep içerisinde biri Ahbârîlik diğeri de Usûlîlik olmak üzere iki önemli düşünce sistemi teşekkül etmiştir. Bu düşünce ekollerinden Ahbârîlik, gaybetin ilk dönemi dışında Safevîler döneminde kısa bir süreliğine Şîî-İmâmî düşünceye hâkim olmuştur. Şeyh Müfid ile birlikte sistemleşen Usûlî düşünce ise Şîî düşünce tarihinde etkili olmuş ve hâlâ tesirini devam ettirmektedir.

Usûlî düşüncenin ana hatlarıyla ortaya çıkmasında en önemli pay hiç şüphesiz Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) aittir. Şeyh Müfid öncesi dönemde de rasyonel düşüncenin öncüleri sayılabilecek bazı simalara rastlamak mümkündür. Bunların başında Nevbahtî ailesinin önemli temsilcileri arasında yer alan Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924), ve yeğeni Hasan b. Mûsâ (ö. 310/922) başta olmak üzere Kadîmeyn olarak nitelendirilen İbn Ebî Akîl ve İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) yer almaktadır. Bu âlimlerin doktrinel meselelere yaklaşımları ve istidlâl metotlarını kullanmaları Usûlî düşüncenin temsilcilerine referans oluşturmuş olmalarına rağmen kendi dönemlerinde kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında sınırlı bir etki bırakmışlardır.

Usûlî anlayışın teşekkülünde Şeyh Müfid'in yadsınamaz bir yeri olsa da düşüncenin daha belirgin hale gelmesinde onun sistemini devam ettiren öğrencilerinin önemli katkıları söz konusudur. Şeyh Müfid sonrası dönemde düşüncenin sistemleşmesinde pay sahibi olan öğrencilerinden biri Şerîf el-Murtazâ'dır. O, Büveyhîler'in hilâfet merkezi Bağdat'a hâkim oldukları bir dönemde 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuş ve aynı yerde 436/1044 yılında vefat etmiştir. Büveyhî emirlerinin sağladığı imkânlardan yararlanan el-Murtazâ, farklı kesimlere mensup âlimlerden ders alma imkânına sahip olmasına rağmen düşünce yapısının şekillenmesinde Şeyh Müfid'in ayrı bir yeri vardır.

Şeyh Müfid, yaşadığı dönemde hem erken dönem Şîî kelâmcılarının hem de Ahbârî âlimlerin oluşturduğu iki yönlü bir mirasın temsilcisi olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi ile geleneksel İmâmî düşüncenin sentezi neticesinde oluşturduğu kelâm metodu sayesinde Şeyh Müfid, ilk dönem Ahbârî ekolün zayıflamasına ve Şîî-Usûlî düşüncesinin ana

hatlarıyla oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şeyh Müfid'in Ahbârî âlimlerden en önemli farklılığı, bir meselenin açıklaması hem naslarla hem de akılla yapılabiliriyorsa onun akli delilleri tercih etmesi ve haberleri ve âyetleri sadece kendi delillerini desteklemek için kullanmış olmasıdır.

Şeyh Müfid'in Ahbârî âlimlere karşı yönelmiş olduğu eleştirilerinde kilit noktayı haber-i vâhid konusu oluşturmaktadır. Onun bu tür haberlere karşı tutumu Usûlî düşüncenin gelişimine ne tür katkılar sağladığının ipuçlarını vermektedir. O, *sehvü'n-nebî* ve *ilmü'l-imâm* gibi konularda Ahbârî âlimlerin ortaya koyduğu görüşlere tamamen karşı çıkarken özellikle imâmet, gaybet ve bedâ gibi meselelerde birçok rivâyetin benimsenmesi noktasında onlarla mutabık olmuştur. Ancak burada da eleştirdiği Ahbârîlerden farklı olarak Mu'tezilî düşünceye ait prensiplerden yararlanmak suretiyle mantikî geçerliliklerini ortaya koymaya veya makul ve mutedil bir bağlam oluşturmaya çalışmıştır.

Şeyh Müfid'in vefatının ardından Şîî-İmâmiyye'nin ilmî liderliğini üstlenen Şerîf el-Murtazâ, öğrenci yetiştirmenin yanı sıra eser telifine de ayrı bir önem vermiştir. O müstakil olarak telif ettiği eserlerle birlikte farklı yerleşim merkezlerindeki taraftarlarının yönelttiği pek çok soruya vermiş olduğu cevapları içeren risâlelerden oluşan yüz küsür eser kaleme almıştır. Bir bakıma ihtiyaca binaen kaleme alınmış olan bu risâleler, uzak-yakın pek çok yerleşim merkezlerinin zihin dünyasını yansıtması bakımından oldukça önemli olmakla birlikte sistematik bir bütünlüğe sahip değillerdir. Bu itibarla aynı çalışma içerisinde kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerine dâir birbirinden ayrı meselelerin olduğu ve hatta aynı bilgilerin farklı risâlelerde mükerreren yer aldığı görülmektedir.

Şerîf el-Murtazâ'nın bizâtihi siyasî figür olarak da ortaya çıktığı dönem, kardeşi Şerîf er-Râdî'nin (ö. 406/1015) vefatının ardından Tâlibî nakîbi olarak atandığı dönemdir. Nakîblik görevini üstlendiği dönemde hem Abbâsî halifeleri hem de Büveyhî emirleri ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Nitekim Bağdat'ta Sünnî-Şîî çatışmalarının daha da şiddetlendiği dönemde vefatına kadar aralıksız bir şekilde nakîblik görevini devam ettirmiş olması kurmuş olduğu bu ikili müspet ilişkilerin bir neticesidir. Buna ilave olarak o, geleneksel Şîî siyaset düşüncesinin aksine gayr-i meşrû, gasıp ve câir olarak

görülen idare ve idarecilerle uzlaşma yollarını aramıştır. Hatta bu tür idarelerde ne tür şartlar altında görev üstlenebileceğinin yolunu açan müstakil bir risâle (Mes'ele fi'l-'amel me'a's-Sultan) kaleme almıştır.

Şerîf el-Murtazâ itikadî meselelerin açıklanmasında akli önemli bir kıstas kabul etmek suretiyle Usûlî düşüncenin daha ileri bir noktaya taşınmasına katkı sağlamıştır. Bu doğrultuda başta imâmet ve buna bağlı meseleler olmak üzere itikadî meselelerin izahında akli ön plana çıkarmıştır. O, toplum düzeninin sağlanması ve kötülüklerin önlenmesi için imâmeti akıl temeline oturtmakta ve imâmetin aklen zorunlu oluşunu da lütuf ve maslahat prensipleri çerçevesinde açıklamıştır. Diğer taraftan imâmda bulunması gereken bazı özel sıfatları kabul eden el-Murtazâ, sıfatların niçin gerekli olduğu konusunda tıpkı imâmetin gerekliliği konusunda olduğu gibi akli açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda peygamberlerde olduğu gibi imâmların da ismet sıfatına sahip olduklarını iddia etmiş, ismetin Allah'ın kendi hüccetleri olan imâmlara yönelik özel bir lütfu olduğunu ve bu sıfatın gerekliliğinin akıl ile sâbit olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca o, imâmların bilgisi konusunda hocası Şeyh Müfîd ile temelde aynı görüşleri paylaşmış olmakla birlikte bütün sanat ve meslekleri bilme konusunda göstermiş oldukları kararlılık noktasında hocasından ayrılmış ve dinî ahkâmı alakalı olmayan ilim, sanat ve mesleklere ait hususları imamların bilmesinin gerekli olmadığını açık bir şekilde dile getirmektedir.

Şerîf el-Murtazâ da, en fazileti olanın Hz. Ali olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra ilk imâmın onun olması gerektiğini kabul etmektedir. O da, Şîî-imâmet nazariyesinin dayandığı Ali'nin imâmetinin temellerinin sağlamlığını ve çürütülemez olduğunu kabul etmekte ve Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin gayr-i meşru olduğunu –kendi perspektifi doğrultusunda- akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. Şîî İmâmiyye mevcut realitenin aksine bir imâmet nazariyesi inşa ettiğinden Şerîf el-Murtazâ da bu konuyu akli deliller yanında nakli deliller hatta ekseriyetle nakli delillerle ele almaktadır.

Gaybet konusunda ise Şerîf el-Murtazâ, muammerûna dâir örnekler dışında nakle hemen hemen hiç yer vermeden akli delillerle doktrinin geçerliliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Konuyu hocası Şeyh Müfîd de olduğu gibi diyalektik reddiye metodu ile

ele almaktadır. O gaybetin geçerliliğini iki temel asıl üzerine oturtmaktadır. Bunlar, her dönemde bir imâmın bulunması ve onun, insanların kötü fiil işlemelerine engel olabilmesi için masûm olmasının gerekliliğidir. Ona göre aklın gereği olan bu iki asıl, sâbit ve sağlam bir şekilde ortaya konulduğunda asıllardan türetilmiş olan gaybet hakkında konuşmak kolay olacaktır. Şerif Murtazâ'ya göre, gaybetin sebebinin ve İmâmın ortaya çıkmama gerekçelerinin ayrıntılı olarak bilinmesi, kişilerin yükümlü oldukları bir mesele değildir; dolayısıyla bu konuda her hangi bir sebep ileri sürmek de gerekli değildir. Şerif Murtaza, böyle bir savunuyla, söz konusu hususu tartışma dışı bırakmaya çalışmaktadır. Bedâ ve rec'at konularında ise Şerîf el-Murtazâ, hocasının söylediklerini tekrar etmekte ve eleştirdiği Ahbârî âlimlerin kabul ettikleri haberleri o da kabul etmektedir. Bu konularda eleştirdiği Ahbârîlerden sadece tek farkı, söz konusu haberleri reddetmek yerine anlaşılabilir kılma gayreti içerisinde olmasıdır.

Sehvü'n-nebî meselesi, nübüvvet-imâmet ilişkisi ile bağlantılı olduğundan Usûlî âlimlerin üzerinde önemle durdukları meselelerin başında gelmektedir. Bu bağlamda Şerîf el-Murtazâ, hocasının yaklaşımını devam ettirmekte, hatta ondan daha fazla meselenin üzerinde durmaktadır. Nitekim Müfîd "Zü'l-yedeyn" lakabıyla bilinen kişiden gelen bir rivâyeti değerlendirdiği '*Ademü sehvi'n-nebî*' başlıklı bir risâle kaleme alırken el-Murtazâ ise *Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme* adında müstakil bir eser kaleme almıştır. Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ'nın Ahbârîlerin kabul ettiği sehvü'n-nebî görüşüne karşı çıkmalarının muhtemel sebebi, sehvin Hz. Peygamber'in halefi, vasisi ve nassla tayin edildiklerine inanılan imâmlara kadar uzanabileceği endişesidir.

Halku'l-Kur'ân tartışmaları ekseninde Kur'ân hakkında niçin "mahlûk" lafzı yerine "muhtes" lafzının kullanılması gerektiği üzerinde duran Şerîf el-Murtazâ, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddialarına karşı çıkararak mevcut nüshada eksiklik veya fazlalığın olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şerîf el-Murtazâ zâlim/câir idarelerle ilişki kurma ve bu tür idarelerde görev alma konusunda diğer Şîî ulemâyâ göre daha uzlaşmacı bir tutum sergilemektedir. Abbâsî hilafetinde Büveyhîlerin etkin olduğu dönemde, kendisi, babası ve kardeşinin idarede bir şekilde (nakib olarak) görev alması da, muhtemelen bu yaklaşımında etkili olmuştur. Hatta bu konuda müstakil bir risâle kaleme alarak zâlim sultanla uzlaşma ve ilişki

kurmanın yollarını aramıştır. Yönetimi meşrû ve âdil veya zâlim ve mütegalib olmak üzere ikiye ayıran el-Murtazâ, zâlim idarelerde görev üstlenmeyi vâcip, mübâh, kabîh ve yasak kategorilerine ayırmıştır. Onun görev taksimleri mütegalib idarenin konumuna göre değil, vazife üstlenildiğinde ifa edilecek görevin sonucuna göredir. Onun bu açılımı, Şîi siyaset fikhında bir model oluşturmuş ve kendi dönemlerindeki siyasî otoritelerle ilişki kurmak isteyen ulemâ için bir çıkış yolu teşkil etmiştir.

Benimsenen gaybet nazariyesinin Şîi-İmâmiyye taraftarlarını pratik alanda karşı karşıya getirdiği önemli problemlerden birisi de bizzat imâmın uhdesinde olan görevlerin nasıl ve kimler tarafından yerine getirileceği meselesidir. Gaybet döneminde imâma ait görevlerin nasıl uygulanacağına dâir her hangi bir nass olmadığından İmâmî ulemâ, Kâim'in taraftarlarına yönelik bir tevki'sine dayanarak toplumsal sorunların çözümünde kendilerini adres göstermişlerdir. Ulemânın otoritesinin genişletilmesi ve imâmın yetkilerinin İmâmî ulemâyâ devri sürecinde Şerîf el-Murtazâ, temel itikadî meselelerin izahında benimsemiş olduğu rasyonel tutumuyla çelişir nitelikte görüşler öne sürmüştür. Bu bağlamda onun, ulemânın yetki devşirme sürecine hocası Şeyh Müfid kadar sıcak bakmamakta ve oldukça temkinli bir tutum sergilemektedir. Bununla birlikte her ne kadar bir zorunluluk olarak görmese de zekât konusunda el-Murtazâ'nın imâmın yetkilerinin ulemâyâ devredilmesine kapı araladığı görülmektedir.

Şerîf el-Murtazâ ile hocası Şeyh Müfid arasında metot açısından en temel farklılığı akıl konusundaki tutumları oluşturmaktadır. Şeyh Müfid, akıl ve vahyin bir arada düşünülmesi gerektiğini savunmasına karşılık el-Murtazâ, temel meselelerin izâhında başlangıç noktası olarak sadece aklın yeterli olabileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda o, marifetullaha sem'/nakil olmaksızın sırf akıl vasıtasıyla ulaşılabileceğini söylemekte ve imâmetin gerekliliği, imâmın varlığı ve özel sıfatlarının bilinebirliliği gibi konularında da akli ölçüt kabul etmektedir.

Şerîf el-Murtazâ'nın ayırt edici bir diğer özelliği de haber-i vâhid konusundaki tutumudur. Epistemolojik açıdan haber-i vâhidi bilgi ifade etmeyen haber kısmına dâhil eden el-Murtazâ, bu tür haberlerle itikadî konular bir tarafa ahkâma dâir konularda dahi amel edilemeyeceğini savunmaktadır. Eserlerinin pek çok yerinde haber-i vâhidin ilim ifade etmediğinden onunla amel edilemeyeceğini mükerreren ifade etmiş olmasına

rağmen bu konuda takip edilmesi gereken yeni bir teori ortaya koymamaktadır. Ahkâma dâir konuların açıklamasını daha çok İmâmî toplumun icmâsı bağlamında açıklamaya çalışan el-Murtazâ'nın bu tutumu kendisinden sonra çok az destekçi bulmuştur. Öte yandan Şeyh Müfîd'de olduğu gibi onun da Ahbârîlere yönelttiği eleştirilerinin kilit noktasını haber-i vâhid konusu oluşturmakta ve Ahbârîlere karşı eleştirilerinde hocasından daha cesur davranmaktadır.

Sonuç olarak başarısını bir anlamda Büveyhî hâkimiyetine borçlu olan Şerîf el-Murtazâ, ilmî faaliyetlerinin yanı sıra sosyal ve siyasî alanlarda da önemli görevler üstlenmiştir. O, İmâmiyye Şîası'na ait temel ilkelerin aklî esaslar temelinde savunulmasında önemli bir görev icra etmiştir. Benimsemiş olduğu aklî metodoloji sayesinde ana hatlarıyla Şeyh Müfîd ile birlikte ortaya çıkan Usûlî düşüncenin gelişimine katkı sağlamış ve yine hocası Şeyh Müfîd ile birlikte İmâmiyye Şîası'nın temel esaslarının aklî temeller üzerine yeniden bina edilmesinin öncüsü olmuştur. Öte yandan temel dinî ilkelerin tek başına akıl vasıtasıyla bilinebileceğini ve haber-i vâhidin itikâtda olduğu gibi fıkhıta da delil olamayacağını söyleyerek, Şîî düşüncenin genel karakteristik yapısının dışında aklî radikal bir tutum sergilemiştir. Onun itikadî meseleleri ele alış biçimi uzun süre Şîî kelâmın genel çerçevesini belirlemiş olmasına rağmen haber-i vâhid konusundaki görüşleri sonraki dönemlerde kendine çok az sayıda destekçi bulabilmiştir. Dolayısıyla Şerîf el-Murtaza, Şîî-İmâmî düşüncede kendi nev-i şahsına münhasır bir portre olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- AKHTAR, S. Waheed, (1988), **Early Shiite Imamiyyah Thinkers**, Ashish Publishing House, New Delhi.
- AKOĞLU, Muharrem, (2006), **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İz Yay., İstanbul.
- ALLÂME el-HİLLÎ, Hasan b. Yûsuf b. Alî, (1412), **Muhtelefü'ş-şîa**, 1. Baskı, Müessese-i Neşri'l-İslâmî, Kum.
- ARJOMAND, Said Amir, (1984), **The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran From The Beginning To 1890**, The University of Chicago, Chicago.
- el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, (1423/2002), **Lisânü'l-mîzân**, i'tina bih, Abdülfettah Ebû Gudde, i'tina bi-ihracihi ve tıba'atihi Salman Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbu'âti'l-İslâmiyye, Beyrut.
- el-ASKERÎ, Ebû Hilâli, (2013), **Arap Dilin'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü**, çev., Veysel Akdoğan, 2. Baskı, İşaret Yay., İstanbul.
- AŞTİYÂNÎ, Abbas İkbâl, (1966), **Hânedân-ı Nevbahtî**, 2. Baskı, yayın yeri yok, Tahran.
- ATALAN, Mehmet, (2005), **Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri**, 1. Baskı, Araştırma Yay., Ankara.
- AYDINLI, Osman, (2003), **Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci**, Araştırma Yay., Ankara.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, (2003/1424), **el-Fark beyne'l-fırak**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut.
- el-BAHRÂNÎ, Yusuf b. Ahmed, (2008), **Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadîs**, thk., Seyyid Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Mektebetü'l-Fahravî, Bahreyn.
- el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (1996/1417), **Ensâbü'l-eşrâf**, thk., Süheyl Zekkâr, Riyâz Ziriklî, Dârü'l-Fikr, Beyrut.
- el-BELHÎ, Ebü'l-Kâsım; Kâdî Abdülcebbâr; el-Cûsemî, Ebû Sa'd İbn Kerrame, (1974), **Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk., Fuad Seyyid, Dârü't-Tunusiyye, Tunus.
- BOZAN, Metin, (2009), **İmâmiye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci**, İsam Yay., İstanbul.

- BROCKELMANN Carl, (1983), **Târîhu'l-edebi'l-'Arabî**, 4. Baskı, çev., Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil, (2013), **Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- BULUT, Halil İbrahim, (2005), **Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci**, Yeni Akademi Yay., İzmir.
- BOZKUŞ, Metin, (2003), **Büveyhîler ve Şîlik**, Vizyon Matbaacılık, Sivas.
- CENNET, Mehmet Zülfi, (2016), **Şiî/ Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)**, Fecr Yayınları, Ankara.
- DAFTARY, Farhad, (2016), **Şii İslam Tarihi**, çev., Ahmet Fethi, Alfa Yayınları, İstanbul.
- DEVVÂNÎ, Ali, (1343), **Mefâhir-i İslâmî**, Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
- EMÎNÎ, Muhammed Hâdi, (1993/1413), **Muallimü's-şîa: eş-Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî**, Dâru't-Te'ârûf li'l-Matbû'ât, yayın yeri yok.
- el-ERDEBÎLÎ, Muhammed b. Ali Garevî el-Hâirî, (1983), **Câmiü'r-ruvât**, Dâru'l-Edva, Beyrut.
- ES'ADÎ, Alirızâ, (1391), **Mütakellimân-ı şî'a: Seyyid Murtazâ**, nşr., Pejûheşgâh-ı 'ulûm ve ferheng-i İslâmî, Kum.
- el-ESTERÂBÂDÎ, Muhammed Emîn, (1426), **el-Fevâidü'l-medeniyye ve's-şevâhidü'l-Mekkiyye**, thk., eş-Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî, 2. Baskı, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum.
- el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, (2009/1430), **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfû'l-mûsallîn, I-II**, nşr., Ne'îm Hüseyin Zerzûr, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut.
- FERRUH, Ömer, (1401/1981), **Târihü'l edebi'l-Arabî el-'asru'l-'Abbâsiyye**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Baskı, Beyrut.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, (1999), **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, 11. Baskı, Şa-to Yay., İstanbul.
- GLEAVE, Robert, (2007), **Scripturalist Islam, the history and doctrines of the Akhbari Shi'i School**, ed. H. Daiber, (Islamic Philosophy, Theology, and Science), E. J. Brill, Leiden.
- GORCÎ, Ebu'l-Kâsım, (ts.), **Târîh-i fikh ve fukahâ**, nşr., Sâzmân-ı Mutâlâ ve Tezvin-i Kütüb-i Ulûm-i İnsânî Dânişgâhha, Tahran.

- GÜNER, Ahmet, (1999), **Büveyhiler'in Şîî-Sünnî Siyâseti**, Tıbyân Yay., İzmir.
- HAKYEMEZ, Cemil, (2009), **Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On İkinci İmam**, İsam Yay., İstanbul.
- el-HÂNSÂRÎ, Allâme el-Mütenebi' el-Mirza Muhammed Bakır el-Musevî, (1401/1991), **Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ ve's-sâdât**, 1. Baskı, Dârü'l-İslâmiyye, Beyrut.
- HASAN, Hasan İbrahim, (1992), **Siyasi-Dini-Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi**, trc., İsmail Yiğit vd. KayıhanYay., İstanbul.
- HATİB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, (2001/1422), **Târîhu Medîneti's-selâm**, 1. Baskı, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, nşr., Dr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut.
- el-HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, (1925), **Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid**, thk., Nyberg, Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire.
- el-HIFZÎ, Abdüllatîf b. Abdülkâdir, (2000/1421), **Te'sirü'l-Mu'tezile fî'l-Havâric ve's-Şî'a: esbâbuhu ve mezâhiruhu**, Dârü'l-Endelüs el-Hadra, Cidde.
- el-HİLLÎ, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Hasan b. Ali İbn Dâvud, (1992), **Ricâlü İbni Dâvud**, thk., Seyyid Muhammed Sâd Bahrululum, Menşûrâtü'l-Matba'ati'l-Haydariyye, Necef.
- el-HİLLÎ, Muhammed b. Ahmed, (1410), **Kitâbü's-serâir**, Müessesesi-i neşri'l-İslâmî, 2. Baskı, Kum.
- HODGSON, Marshall G. S. (1993), **İslâm'ın Serüveni**, çev., Alp Eker ve diğeri, İz Yay., İstanbul.
- el-HORASÂNÎ, Muhammed Vâizzâde, (1414), **"Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî"**, (Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, er-Resâilü'l-'aşr li's-Şeyh- Tûsî içinde), 2. Baskı, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, y.yeri yok.
- el-HÛÎ, Ebü'l-Kâsım, (1372), **Mu'cemu ricâli'l-hadîs**, Merkezü neşri's-sekâfeti'l-islâmiyye, Kum.
- el-HÜR el-ÂMİLÎ, Muhammed b. el-Hasan, (ts.), **Emelü'l-'âmil**, thk., es-Seyyîd Ahmed el-Hüseynî, Matbaatü'l-'Âdâb, Necef.
- İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, (1978/1398), **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân**, thk., İhsan Abbas , Dâru Sâdir, Beyrut.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, (1416/1996), **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl**, 2. Baskı, thk., Muhammed İbrahim Nasîr,

Abdurrahman ‘Umeyre, Dâru’l-Cîl, Beyrut.

İBN MANZÛR, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, (trs.), **Lisânü’l-Arab**, Dârü Sâdır, Beyrut.

İBN İNEBE, Cemâlüddîn Ahmed b. Ali el-Hasenî, (1961), **Umdetü’t-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib**, tsh., Muhammed Hasan Âlü’t-Talkânî, Menşûrâtü’l-Matbaati’l-Haydariyye, Necef.

İBN KESÎR, Ebü’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, (1998), **el-Bidâye ve’n-nihâye**, thk., Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Hicr li’t-Tıbbâ‘ ve’n-Neşr, Cize.

İBN KESÎR, (1995), **Büyük İslâm Tarihi**, trc., Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul.

İbn MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakûb, (1921), **el-Kısmu’l-ahîr min kitâbi Tecâribi’l-ümem**, nşr., H.F. Amedroz, D. S. Morgoliouth, (The Eclipse of the Abbasid Caliphate içinde), London.

İBN ŞEHRÂŞÛB, Ebû Ca‘fer Reşidüddin Muhammed b. Ali, (1353/1934), **Me‘âlimü’l-ulemâ fî fihristi kütübi’s-şî‘a ve esmâi’l-musannifîn minhum kadîmen ve hadîsen**, nşr. Abbas İkbâl, Matbaatü’l-Ferdin, Tahran.

İBNÜ’L-CEVZÎ, Ebü’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, (1992), **el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem**, thk., Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, racea Nuaym Zerzevir, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut.

İBNÜ’L-ESÎR, Ebü’l-Hasan Ali b. Ebî Muhammed el-Cezerî, (1987), **el-Kâmil fî’t-târih**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut.

İBNÜ’L-ESÎR, (2008), **İslâm Tarihi: el-Kâmi’l-fi’t-tarih**, trc., Ahmet Ağırakça ve diğerleri, Hikmet Neşriyat, İstanbul.

İBNÜ’L-KIFTÎ, Ebü’l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, (1986/1406), **İnbâhü’r-ruvât ala enbâhi’n-nühât**, thk., Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Dâru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire.

İBNÜ’N-NEDÎM, Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshak, (1971), **el-Fihrist**, thk., Rıza Teceddüd, Tahran.

İBNÜ’L-İMÂD, Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dimeşkî, (1989/1410), **Şezerâtü’z-zeheb fî ahbâri men zeheb**, thk., Abdülkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût, Dâru İbn Kesir, Beyrut.

İLMÎ HEYET, (1418), **Mevsû‘atü tabakâti’l-fukahâ**, Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, Kum.

-----, (1424), **Mu‘cemu tabakâti’l-mütekellimîn**, takdim ve işrâf, Ca‘fer es-Sübhânî, Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, Kum.

- el-İSBEHÂNÎ, Mirza Abdullah Efendi, (1401), **Riyâzü'l-'ulemâ ve hiyâzü'l-fudelâ**, thk., es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Matba'atü'l-Hayyâm, Kum.
- İSMAİL PAŞA, Bağdatlı, (1951), **Hediyetü'l-'ârifin, esmâü'l-müellifin ve asârü'l-musannafin**, tsh., Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- JASSİM, M. Hussain, (1982), **The Occultation of the Twelfth Imam**, The Muhammedi Trust, Cambridge.
- KABİR, Mafizullah, (1964), **The Buwahis Dynasty of Baghdad**, Iran Society, Calcutta.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, (ts.), **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, thk., Mahmud Muhammed Kasım, müraca'a: İbrahim Medkur, işraf: Taha Hüseyin, (baskı yeri yok).
- KAHVECİ, Niyazi, (2006), **Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebar-Şerîf Murteza)**, Araştırma Yayınları, Ankara.
- KATİB ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, (1941), **Keşfü'z-zünûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn**, tsh., M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- el-KÂTİB, Ahmed, (2005), **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, çev., Mehmet Yolcu, Kitâbiyât, Ankara.
- el-KAZVİNÎ, Nâsıruddîn Ebü'r-Reşîd Abdülcelîl, (1358), **Kitâbü'n-Nakz**, nşr., Mir Celâlüddin Muhaddis Urmevî, Tahran.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, (1414/1993), **Mu'cemü'l-müellifin**, 1. Baskı, Müessestü'r-Risâle, Beyrut.
- el-KERÂCEKÎ, Muhammed b. Ali, (1405/1985), **Kenzü'l-fevâid**, thk., Abdullah Ni'me, Dâru'l-Edva, Beyrut.
- , (1421), **et-Teaccüb min aġlâtî'l-'âmme fî meseleti'l-İmâme**, tsh., ve thc., Faris Hasun Kerim, Daru'l-Ġadîr, Kum.
- KİRAZ, Celil, (2010), **Şerîf el-Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri**, Emin Yay., Bursa.
- KOHPÂYÎ, İnâyetullah, (1346), **Mu'cemü'r-ricâl**, thk., Allâme Ziyâuddîn, nşr., İsmâiliyyân, Kum.
- el-KUMMÎ, Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh, (1404/1363), **el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre**, thk., Medresetü el-İmâm el-Mehdî, Kum.
- el-KUMMÎ, Ebü'l-Hasan Müntecebüddîn Ali Müntecebüddîn, (1366), **el-Fihristü**

- Müntecebüddîn**, thk., Celâleddîn Muhaddis el-Urmevî, Ketâbhâne-yi Umûmî-i Ayatullâhi'l-Uzma el-Mer'aşî en-Necefî, Kum.
- el-KUMMÎ Şeyh Abbâs, (1429), **el-Künâ ve'l-elkâb**, I, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum.
- , (ts.), **el-Künâ ve'l-elkâb**, II-III, Mektebetü's-Sadr, Tahran.
- el-KUŞEYRÎ, Müslim b. Hacâc, (2003), **Sahîhu Müslim**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- el-KÜLEYNÎ, Sîkatü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb, (2007), **Usûlü'l-kâfi**, Menşûrâtü'l-Fecr, Beyrut.
- KUTLU, Sönmez, (2005), **İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu**, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Us'ül Meselesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul, s. 391-440.
- MADLUNG, Wilferd, (1970), **"İmâmism and Mu'tazilite Theology"** (Le Shi'isme içinde) ed. T. Fahd, Paris, Presses Universitaires de France, s. 13-27
- el-MALATÎ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, (1997), **et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bidâ**, thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-Türâs, Kahire.
- MALEKMEKÂN, Hamid, Âreste, Emircevân, Sultânî, Mustafa, (1389), **Teşeyyü' der Irak**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, Kum.
- el-MÂMEKÂNÎ, Abdullah, (ts.), **Tenkîhu'l-makâl fi ilmi'r-ricâl**, Matbaatü'l-Murtaza, Necef.
- el-MA'TÛK, Ahmed Muhammed, (2008), **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtühû, sekâfetühû, edebühû ve nakdühû**, 1. Baskı, Darü'l-Faris, Beyrut.
- el-MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed, (1989), **Kitâbü'l-Ahkâmi's-sultâniyye ve'l-velâyeti'd-dîniyye**, thk., Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Mektebetü Dâri İbni Kuteybe, Kuveyt.
- MCDERMOTT, Martin J., (1978), **The Theology of Shaikh al-Mufid**, Dâru'l-Maşrik, Beyrut.
- el-MECLÎSÎ, eş-Şeyh Muhammed Bâkır, (1403/1983), **Bihâru'l-envâr**, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- el-MERZÛBÂNÎ, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ, (1415/1995), **el-Müveşşah**, thk., Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- MEZ, Adam, (2013), **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti**, 2. Baskı, çev., Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul.

- MOMEN, Moojan, (1985), **An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of twelver Shi'ism**, Yale University, New Haven and London.
- MUHSİN EMİN, Ebû Muhammed Seyyid Muhsin b. Ali, (1983/1403), **A'yânü's-şî'a**, thk., Hasan el-Emîn, Dârü't-Ta'âruf, Beyrut.
- MUHYİDDİN, Abdürrezzâk, (1373), **Şahsiyyet-i edebî Seyyid Murtazâ**, çev., Cevâd Muhaddisî, Müessese-i İnteşerât-ı Emîr Kebîr, Tahran.
- el-MÛSEVÎ, Abdullah Hasan Haşim, (1990), **Fazlü'l-ilm ve'l-âlim**, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, Beyrut.
- el-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahyâ, (2009/1420), **Kitâbü Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk., Susanna Diwald-Wilzer, el-Ma'hedü'l-Âlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, Beyrut.
- el-MUZAFFER, Seyyid Kâzım, (1327), **"Alemü'l-Hüdâ es-Seyyid el-Murtazâ"**, *el-İrfân*, sy., 360, s. 1511-1514.
- MÛBÂREK, Zekî, (trs), **en-Nesrû'l-fennî fi'l-karni'r-râbi'**, 2. Baskı, el-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır.
- NÂDİM, Muhammed Hasen, (1388) **"İlm-i İmâm der dîdgâh-ı Şeyh Müfid ve şâgirdân-ı vey"**, (İlm-i İmâm Mecmû'a-i Makâlât içinde), Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, Kum, s. 655-682.
- NASRULLAH, Sa'dûn Abbas, (1987), **Devletü'l-Edârise fi'l-Mağrib**, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut.
- , (1996), **Devletü'l-Edârise fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs**, Dârü'l-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut.
- en-NECÂŞÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali, (2010/1431), **Ricâlü'n-Necâşi**, Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, Beyrut.
- NECEF, Emin, (1430/2009), **'Ulemâu fi rıdvânillâh**, 2. Baskı, nşr., İntişârâtü'l-İmâm el-Hüseyn, Behmen, Kum.
- en-NECEFÎ, Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî, (1994/1414), **el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb**, Müessetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, Beyrut.
- NEWMAN, Andrew Joseph, (2013), **Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722**, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- en-NÎSÂBÛRÎ, Fazl b. Şâzân, (2009), **el-İzâh fi'r-redd alâ sâiri'l-fırak**, thk., es-Seyyid Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî, Müessetütü't-Tarîhi'l-Arabî, Beyrut.
- en-NU'MÂNÎ, Muhammed b. İbrahim, (ts.), **Kitâbü'l-gaybe**, thk., Ali Ekber el-Gaffârî, Mektebetü's-Sâdık, Tahran.

- ONAT, Hasan, (1993), **Emeviler Devri Şîv Hareketleri ve Günümüz Şîvliği**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- ÖZ, Mustafa, (2011), **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, 1. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- , (2012), **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Mustafa, (2012), **Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri**, 2. Baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- er-RADÂVÎ, Seyyid Murtazâ, (2005/1426), **el-Burhân ‘alâ ‘ademi tahrîfi'l-Kur’ân**, Dâru'l-Emîre, Beyrut.
- er-RÛMÎ, Yâkût el-Hamevî, (1993), **Mu‘cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma‘rifeti'l-edîb**, thk., Doktor İhsan Abbas, Darü'l Garbi'l İslâmî, Beyrut.
- SACHEDİNA, Abdulaziz Abdulhussein, (1981), **Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism**, State University of New York,. Albany.
- , (1988), **The Just Ruler In Shi'ite Islam**, Oxford University Press, New York.
- es-SADR, es-Seyyîd Hasan, (ts.), **Tesîsü's-şî'a li 'ulûmi'l-İslâm**, Şeriketü'n-Neşr ve't-Tibâa, Tahran.
- es-SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Selâhaddîn Halîl b. Aybeg b. Abdullah, (1420), **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, thk., Ahmed el Arnâut, Türki Mustafa, Darü'l-İhyâ Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- es-SAFFÂR, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh, (1431/2010), **Besâirü'l-derecât**, Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut.
- SARICIK, Murat, (2003), **Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi**, Türk Tarih Kurumu, Anlara.
- SCHMİDTKE, Sabine, (2008), **“Al-'Allâma Al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology”**, (Shi'ism II içinde) ed. Paul Lutf and Colin Turner, Routledge, London, s. 151-174.
- SEZGİN, Fuat, (1991/1411), **Târihü't-türasi'l-arabî**, çev., Mahmûd Fevzi Hicazi, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad.
- es-SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebü Bekr, (1979), **Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât**, Dâru'l-Fikir, Beyrut.
- ŞEHÂDE, Üsâme, el-Küsânî, Heysem, (2007) **el-Mevsûatü's-şâmile li-firaki'l-mu'asira fi'l-âlem**, Mektebetü Medbûlî, Kahire.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerim, (2001), **el-Milel ve'n-nihal**, 8. Baskı,

Dârü'l-Ma'rife, Beyrut.

- ŞERÎF el-MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, (1416/1995), **el-Mukni' fi'l-gaybe**, thk., Muhammed Ali Hakim, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum.
- , (1381), **Mülahas fî usûli'd-dîn**, thk., Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, Tahran.
- , (1414), **Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-'amel**, nşr., Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî, Dârü'l-Usve, Tahran.
- , (1424/2004), **eş-Şâfi fi'l-İmâme**, nşr., Abdü'z-Zehra el-Hatîb, Müessesetü's-Sâdık, Tahran.
- , (1409/1988), **Tenzihü'l-enbiyâ ve'l-eimme**, nşr., en-Neşerâtü eş-Şerîf er-Radî, Kum.
- , (1954/1373), **el-Usûlü'l-i'tikâdiyye**, nşr., Muhammed Hasan Ali Yâsin, (Nefâisü'l-Mahtûtât II içinde), Matba'atü'l-Me'arif, Bağdât.
- , (1411), **ez-Zehîra fî 'ilmi'l-keâm**, thk., Ahmed Hüseyinî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum.
- , (1954/1373), **Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâid ve durerü'l-kalâid**, thk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire.
- , (1424), **el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân:es-Sarfe**, nşr., Muhammed Rızâ el-Ensârî Kummî, Mecmeü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, Meşhed.
- , (1431), **el-İntisâr**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum.
- , (1417/1997), **en-Nâsriyyât**, thk., Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-ilmiiyye nşr., Râbitatu's-sekâfe ve'l-alâkâti'l-İslâmiyye, Tahran.
- , (1363), **ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a**, nşr., Ebü'l-Kâsım Gurcî, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-tebâniyyât**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 5-96.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 97-132.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-taberiyye**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 133-166.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâlise**, (Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 199-267.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-meyyâfârikiiyyât**, (Resâilü's-Şerîf el-

- Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 269-306.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyâtî's-sâniye**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 307-357.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyâtî's-sâlise**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 357-443.
- , (1405/1984), **Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-ressiyeti'l-ûlâ**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 313-379.
- , (1405/1984), **Risâle fi'r-redd 'alâ ashâbi'l-'aded**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 15-63.
- , (1405), **Mes'ele fi'l-'amel me'a's-Sultan**, (Resâilü'l-Murtazâ II içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 89-97.
- , (1405/1984), **Münazarâtü'l-husûm ve keyfiyyâtü'l-istidlâl 'aleyhim**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, II içinde) Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 115-130.
- , (1405/1984), **Mes'ele fi tafdîli'l-enbiyâ 'ale'l-melâike**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 153-165.
- , (1405/1984), **el-Hudûd ve'l-hakâik**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 259-289.
- , (1405/1984), **Risâletün fi gaybeti'l-hücce**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 293-298.
- , (1405/1984), **Cümelü'l-ilm ve'l-'amel**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 5-81.
- , (1405/1984), **Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Kur'âniyye**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 83-120.
- , (1405/1984), **Ecvibetü min mesâilin müteferrika mine'l-hadîs ve gayrihi**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 121-151.
- , (1405/1984), **Mes'ele fi'l-icmâ'**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ, III içinde): Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 199-205.
- , (1405), **Mes'ele fi'l-cevâb 'ani'ş-şübühâti'l-vâride li haberi'l-Gadîr**, (Resâilü'l-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 249-254.
- , (1405/1984), **Mes'ele 'ademü tahtieti'l-'âmil bi haberi'l-vâhid**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 267-272.

- , (1405/1984), **Mes'ele fi ibtâli'l-'amel bi-ahbâri'l-âhâd**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 307-313.
- , (1405/1984), **Mes'ele fi'l-'isme**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 323-327.
- , (1410), **el-Men'u mine'l-'amel bi-ahbâri'l-âhâd**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ IV içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 335-337.
- , (1410), **en-Nazaru kable'd-delâle**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ IV içinde), Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, s. 338-339.
- , (2001), **el-Men'u mine'l-'amel bi-haberi'l-vâhid**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), Müessesetü'l-Belâğ, Beyrut, s. 81-83.
- , (1422/2001), **Evvelü'l-vâcibât en-nazar**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), Müessesetü'l-Belâğ, Beyrut, s. 130-131.
- , (2001), **İlletü ismeti'l-imâm**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde) Müessesetü'l-Belâğ, Beyrut, s. 243-251.
- , (2012), **Cebir ve Kader Kıskaçında İnsan Özgürlüğü**, çev., Muammer Esen, Araştırma Yayınları, Ankara.
- ŞEYH et-TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, (1417), **el-Fihrist**, thk., Cevad Kayyumi., Müessesetu Neşri'l-Fukaha, y. yeri yok.
- , (1427), **İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi ricâli'l-Keşî**, thk., Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum.
- , (1365), **Tehzîbü'l-ahkâm**, thk., Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran.
- , (1409), **et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an**, thk. ve tsh., Ahmed Habib Kasir el-Âmilî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- , (1417), **el-Udde fi usûli'l-fıkh**, thk., Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Sitâre, Kum.
- , (ts.), **en-Nihâye fi mücerredi'l-fıkh ve'l-fetâvâ**, nşr., İnteşerât-ı Kudsi Muhammedî, Kum.
- , (1415), **Ricâlü't-Tûsî**, thk., Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum.
- , (1411), **Kitâbü'l-gaybe**, 1. Baskı, thk., eş-Şeyh İbâdullah et-Tahrânî, eş-Şeyh Ali Ahmed Nâsîh, nşr., Müessesetü'l-Ma'ârifî'l-İslâmî, Behmen, Kum.
- , (1382), **Telhîsü'ş-şâfi**, nşr., Seyyid Hüseyin Bahrülulûm, Kum.

- , (1400), **el-İktisâd**, Matbaatü't-Hayyâm, Kum.
- ŞEYH MÜFİD, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî el-Bağdâdî, (1993/1414), '**Ademü sehvi'n-nebî**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., Mehdi Necef, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **Aksâmü'l-mevlâ fi'l-lisân**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde) thk., Mehdi Necef, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Emâlî**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., Hüseyin Üstâdülî-Ali Ekber el-Gaffârî, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Füsûlü'l-muhtâr mine'l-'uyûn ve'l-mehâsin**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., el-Mu'temiru'l-'âlemî li elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne's-Şi'ati'l-İmâmiyye mine'l-emâlî**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde) thk., es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseyinî el-Celâlî, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-İfsâh fi'l-imâme**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr. Müessesetü'l-bi'se, Beyrut.
- , (2009/1430), **el-İhtisâs**, thk., Ali Ekber Gıfârî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-gaybe**, nşr., Fâris el-Hasûn, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Mesâilü'l-ukberiyye**, nşr., Ali Ekber el-Horasânî, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Mesâilü's-sağaniyye**, nşr., Seyyid Muhammed el-Kâdî, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Mesâilü's-sereviyye**, thk., Sâib Abdulhamid, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1410/1990), **el-Mukni'a**, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum.
- , (1993/1414), **en-Nüketü'l-i'tikâdiyye**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., Rıza el-Muhtârî, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid içinde), nşr., İbrahim el-Ensârî, Dârü'l-Müfid, Beyrut.
- , (1993/1414), **Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe**, (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-

- Müfîd içinde), nşr., ‘Alâü Âl-i Ca‘fer, Dârü’l-Müfîd, Beyrut.
- , (1993/1414), **Risâletü’s-sâliye fi’l-gaybe**, (Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfîd içinde), nşr., ‘Alâü Âl-i Ca‘fer, Dârü’l-Müfîd, Beyrut.
- , (1993/1414), **Tafdîlu Emîri’l-mü’minîn**, nşr., Ali Mûsâ el-Ka‘bî, (Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfîd içinde), VII, Dârü’l-Müfîd, Beyrut.
- , (1993/1414), **Tashîhu i’tikadâti’l-Îmâmiyye**, (Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfîd içinde), nşr., Hüseyin Dergâhi, Dârü’l-Müfîd, Beyrut.
- , (1993/1414), **et-Tezkire bi-usûli’l-fikh**, thk., Mehdi Necef, nşr., el-Mü’temerü’l-‘Âlemî li-Elfiyeti’ş-Şeyh el-Müfîd, Dârü’l-Müfîd, Beyrut.
- ŞEYH SADÛK, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî, (1986/1406), **Men lâ yahduruhü’l-fakîh**, nşr., eş-Şeyh Hüseyin el-A‘lemî, Müessetü’l-A‘lemî li’l-Matbu‘ât, Beyrut.
- , (1359), **Kemâü’d-din ve temâmü’n-ni’me I-II**, thk., Ali Ekber el-Gaffârî, Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, Tahran.
- , (1399/1979), **Meâni’l-ahbâr**, thk., Ali Ekber el-Gaffârî, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut.
- , (ts.), **et-Tevhîd**, thk., es-Seyyîd Hâşim el-Hüseyin et-Terânî, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut.
- , (1993/1414), **el-Î’tikâdât** (Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfîd içinde), nşr., İsam Abdusseyyid, Dârü’l-Müfîd, Beyrut.
- , (1978), **Risâletü’l-Î’tikadâti’l-Îmâmiyye (Şii-Îmâmiyyenin İnanç Esasları)**, çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- STEWART, Devin J., (2013), “**al-Sharîf al-Murtaqâ (d. 436/1044)**”, (Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists içinde) ed., Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector, Brill, Leiden, s. 167-211.
- TABÂTABÂ’Î, Abdülaziz, (1993/1414), “**eş-Şeyh el-Müfîd ve ‘atâuhu’l-fikriyye el-hâlîde**”, Hasan Emin, Abdülaziz Tabâtabâ’î, Muhamed Rızâ Ca‘ferî, (Hayâtü’ş-Şeyh el-Müfîd, içinde) Dârü’l-Müfîd, Beyrut, s. 28-149.
- TABÂTABÂ’Î, es-Seyyid Muhammed el-Mehdi Bahrülulum, (1343), **Ricâlü’s-seyyid bahrü’l-ulûm**, thk., Muhammed Sadık Bahrülulum, Hüseyin Bahrülulum, Mektebetü’s-Sadık, Tahran.
- TABÂTABÂ’Î, Hossein Modaressi, (1984), **An Introduction Shî‘î Law: a bibliographical study** Ithaca Press, London.
- et-TABERSÎ, Ebû Ali Fadl b. Hasan, (2005/1426), **Mecme‘u’l-beyân fi tefsîri’l-**

Kur'ân, Dâru'l-'ulûm, Beyrut.

et-TABERSÎ, Mîrzâ Hüseyin en-Nûrî, (1411/1991), **Müstedrekü'l-vesâil**, 3. Baskı, nşr., Müessesetü Âlî'l-Beyt li-lhyâi't-türâs, Beyrut.

TAFLIOĞLU, M. Serkan, (2010), **Humeyni İnan İslam Devrimi**, 1. Baskı, Kripto Kitaplar, Ankara.

et-TAHRÂNÎ, Aga Bozorg Muhammed Muhsin, (1983/1403), **ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a**, 3. Baskı, Dâru'l-Edva, Beyrut.

-----, (ts.), **Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a nevâbigü'r-ruvât fî râbi'ati'l-miât**, thk., Alinâki Münzevî, Müessesetü İsmâiliyyân, Kum.

et-TEFRÎŞÎ, Mustafa b. el-Hüseyin, (1377), **Nakdü'r-ricâl**, Müessesetü Âl-i Beyt li'l-lhyâi't-Türâs, Kum.

et-TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, (2006), **Sünenü't-Tirmizî**, thk., Halid Abdulganî Mahfûz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

et-TÜSTERÎ, Muhammed Tâkî, (1990), **Kâmüsü'r-ricâl**, 2. Baskı, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum.

el-Urmevî, Mir Celâlüddin Hüseyinî, (1376), **Mukaddime-i nakz ve Ta'likât-ı ân**, Çaphane-i Haydârî, yayın yeri yok.

UYAR, Gülgün, (2009), **Ehl-i Beytin İzinde Nakiblik**, Çamlıca Yay., İstanbul.

UYAR, Mazlum, (2000), **İmâmiyye Şîası'da Düşünce Ekolleri Ahbârîlik**, Ayışığıkitapları, İstanbul.

-----, (2004), **Şîi Ulemann Otoritesinin Temelleri**, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

WATT, W. Montgomery, (1998), **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev., Ethem Ruhi Fığlalı, 2. Baskı, Birleşik Yay., İstanbul.

el-YÂFÎÎ, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî, (1997), **Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

ez-ZEHEBÎ, el-İmâm Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (1983/1403), **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, thk., Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

ez-ZİRİKLÎ, Hayreddin, (2002), **el-A'lâm: Kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut.

Sürelî Yayınlar

- AKHTAR, S. Waheed, (1407), Sayyid Wahid Akhtar, “An Inroduction to Imamiyyah Scholars Major Shi'i Thinkers of the Fifth/ Eleventh Centruy” *Al-Tawhid*, vol., IV, no, 4, s. 166-186.
- AKÎKÎ BAŞŞÂYİŞÎ, Abdurahim, (1364), “Fukahâ-i karn-ı çihârom: İbn Ebî ‘Akîl, İbnü'l-Cüneyd İskâfi”, *Dershâ-yi ez-Mekteb-i İslâm*, yıl, 25, sy., 2, s. 33-37.
- , (1364), “Seyyid Murtaza Alemü'l-Hüda”, *Mektebe-i İslam*, yıl, 25, sy, 4, s. 24-29.
- AKOĞLU, Muharrem, (2009/2), “Büveyhîler'in, Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt, VII, sy., XVII, s. 123-138.
- ARJOMAND, Said Amir, (2010), “İmâmiyye Şiası'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı”, çev., Ali Avcu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, XIV, sy., 2, s. 535-568.
- ATALAN, Mehmet, “Şii Kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib ve Fâtıma Mushafı”, *Dinî Araştırmalar*, VIII, sy., 23, s. 93-110.
- BULUT, Halil İbrahim, (2005), “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, IX, sy., 1, s. 175-202.
- , (2009), “Şii Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği”, *Hazreti Ali Sempozyumu Bildirileri, -24-25 Ekim 2007-*, İzmir, s. 75-115.
- BULUT, Halil İbrahim, GÜL, Özkan, (2005), “İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmâm İnanç”, *Marife*, cilt, 5 sy., 1, s. 75-92.
- CALDER, Norman, (1981), “Khums in Imâmî Shî'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A. D.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt, XLIV, sy., 3, s. 468-480.
- , (1982), “Khums in Imâmî Shî'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A. D.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt, XLV, sy., 1, s. 39-47.
- DEMİR, Ahmet İshak, (2005), “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet”, *AÜİFD*, cilt, XLVI, sy., 1, s. 85-102.
- EMİR-MUEZZİ, Muhammed Ali, (2003), “İmâmi Şii'lik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fâihin Otoritesine Dair Değerlendirmeler”, çev., M.Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakltesi Dergisi*, cilt, XII, sy., 2, s. 313-348.
- GENÇ, Süleyman, (2004), “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-

- Siyâsi Hadiseleri ve Onun Sünnî Siyâseti**”, *Marife*, cilt, 4, sy., 2, s. 219-243.
- GİBB, H.A.R, (2001), “**Abbâsîler’in İlk Döneminde Yönetim ve İslâm -İslâm’ın Siyasi Çöküşü**”, çev., Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy., 3, s. 489-500.
- GORCÎ, Ebu’l-Kâsım, (1352), “**Nigâhi be tahavvül-i ‘ilm-i usûl ve makâm-ı ân der meyân-ı ulûm-ı diger**”, *Makâlât*, sy., 13-16, s. 26-81.
- GÜNER, Ahmet, (1999), “**Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik**”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy., 12, 1999, s. 47-72.
- , (2011), “**Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar**”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, cilt, I, s. 151-170.
- HAKYEMEZ, Cemil, (2006/2), “**Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri**”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, V, sy., 10, s. 29-49.
- , (2008/1), “**Şîî İmamiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet**”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , cilt, VII, sy., 13, s. 7-36.
- HAZRECÎ, Safâuddîn, (1381), “**Nigâhi be şahsiyyet ve âsâr-ı İbnü’l-Cüneyd İskâfî**”, *Fıkh-ı Ehl-i Beyt*, sy., 30, s. 223-280.
- HOWARD, İ. K. A., (1999), “**Şî’î Kelâm Edebiyatı**”, çev., M. Ali Büyükkara, *Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy., 22, 23, 24, s. 206-226.
- HUBBULLAH, Haydar, (1425), “**Nazariyyetü’l-sünne ev haberü’l-vâhid fî medreseti’l-usûli’ş-Şî’iyyeti’l-kadîme**”, *Fıkh-ı Ehl-i Beyt*, sy., 34, s. 253-322.
- KAHRAMAN, Abdullah, (2005), “**Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)**”, *Marife*, yıl, 5 sy., 3, s. 213-232.
- KAHVECİ, Niyazi, (2005), “**Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdulcebbar-Şerîf Murteza)**”, *AÜİFD*, XLVI, sy., 2, s. 153-166.
- KARTALOĞLU, Habib, (2016), “**Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar**”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, XVIII, sy., 33, s. 75-90.
- KOHLBERG, Etan, (1972), “**Some Notes on the Imâmite Attitude to th Quran**”, ed. S. M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown, (Islamic Philosophy and The Classical Tradition içinde) Oxford, Bruna Cassirer, s. 209-224.
- , (2000), “**Şîî Hadis**”, çev., M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi*, cilt, II, sy., 2, s. 47-56.
- , (2005), “**İmamiyye’den İснаәşeriyye’ye**”, çev., Cemil Hakyemez, *Din*

Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt, V, sy., 3, s. 288-301.

KORKMAZ, Sıddık, (2007), “**Nehcü’l-Belâğa’nın Müellifi ve Metni İle İlgili Problemler**”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy., 23; s. 165-184.

el-KUMSÂRÎ, Abbas, (1389), “**Seyyid Murtazâ ‘Alemü’l-Hüdâ zendeği ve âsâr**”, *Mübelliğân*, sy., 138, s.167-183.

MADELUNG, Wilferd, (1980), “**A Treatise of the Sharîf al-Murtaḍâ on the Legality of Working for the Government "(Mas'ala fî 'l-'amal ma'a'l-sultân)"**”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, cilt, 43, no, 1, s. 18-31.

-----, (1995), “**On İkinci İmâm Şîasında İmâmın Gaybet Zamanında Otorite**”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, der. ve çev., Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, s. 141-153.

MODARRESSÎ, Hossein, (2014), “**Şîî Fıkhdında Rasyonalizm Ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma**”, çev., Habib Kartaloğlu, *e-makâlât, Mezhep Araştırmaları*, VII/1, s. 189-207.

el-MUZAFFER, Seyyid Kâzım, (1327), “**Alemü’l-Hüdâ es-Seyyid el-Murtazâ**”, *el-İrfân*, sy., 360, s. 1511-1514.

MÜBÂREK, Zekî, (trs), **en-Nesrü’l-fennî fi’l-karnî’r-râbi’**, 2. Baskı, el-Mektebetü’l-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Mısır.

NASÎRUDDÎN et-TÛSÎ, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, (1996), “**İmâmet Risâlesi**”, çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV, s. 179-191.

ONAT, Hasan, (1992), “**Şîî İmâmet (Küleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)**”, *AÜİFD*, XXXII, s. 89-110.

-----, (1997), “**Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)**”, *AÜİFD*, XXXVI, s. 79-118.

SACHEDÎNA, Abdulaziz Abdulhussein, (2012), “**İmâmiye’nin On İkinci İmâmın Gaybeti İnancı Üzerine Bir Risale**”, çev., Hanifi Şahin, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt, XII, sy., 2, s. 237-249.

ŞAHİN, Hanefî, (2013), “**Şerîf el-Murtazâ’nın ‘Hükümet Adına Çalışma’ Risâlesi**”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, sy., 3, s. 317-328.

ŞÜKKÂRÎ, Rûşen Ali, (1373), “**Bahsî pîrâmûn hüccet-i ahbâr-ı âhâd**”, *Dânişkede Hukûk ve ‘Ulûm-ı Siyâsî*, (Dânişgâh-ı Tahran), sy., 32, s. 27-52.

UYAR, Mazlum, (2000), “**Akla Dayalı Şîî Kelâmın Oluşmasında Mu’tezilenin Rolü ve Şeyh Müfid**”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt, XIII, sy., 1, s. 101-113.

ÜMİT, Mehmet, (2006), “Kur’an’a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydi Tepki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, V, sy., 9, s. 65-80.

YAVUZ, Adil, (2005), “Ehl-i Sünnet’e Göre Ehl-i Beyt’in Konumu ‘Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme’”, *Marife*, yıl, 5, sy., 3, s. 333-360.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’an”, *DİA*, XV, s. 371-375.

Diğer Yayınlar

ABDULSATER, Hussein Ali, (2013), **The Climax of Speculative Theology in Buyid Shi’ism: The Contribution of al-Sharif al-Murtazâ**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yale University.

AMİR-MOEZZİ, Mohammad Ali, “Al-Tûsî”, *EI₂*, X, s. 745-746.

BROCKELMANN Carl, “al-Sharif al-Murtadâ”, *EI₂*, VII, s. 634.

GÜNER, Ahmet, (1992), **Büveyhiler’den Adudu’-Devle ve dönemi (338-372/949-983)**, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

İLHAN, Avni “Müfid, Şeyh”, *DİA*, XXXI, s. 502-503.

-----, “Bedâ”, *DİA*, V, s. 290-291.

KAHRAMAN, Abdullah, “Tûsî, Ebû Ca’fer”, *DİA*, XLI, s. 435-437.

KAHVECİ, Niyazi, “Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdulcebbar-Şerîf Murteza)”, *AÜİFD*, XLVI, sy., 2, s. 153-166.

KARAHAN, Abdulkadir, “Tûsî”, *İA*, XII (II), s. 131.

KOHLBERG, Etan, “Ahbârîya”, *EIr*, London, I, s. 716–718.

MADELUNG, Wilferd, “Alam al-Hodâ”, *EIr*, I, s. 791-795.

-----, “Al-Mufid”, *EI₂*, VII, s. 312.

MERÇİL, Erdoğan, “Büveyhiler”, *DİA*, VI, s. 496-500.

MOUSSAVİ, Ahmad Kazemi, (1991), **The struggle for authority in the nineteenth century Shi’ite community: The emergence of the institution of marja’-i taqlid**, McGill University, (doktoro tezi), Canada.

-----, “Usuliyya”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin. II, s. 717-18.

NEWMAN, Andrew Joseph, (1986), **The Decelopment and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.**, (Doktora Tezi) University of California, Los Angeles.

-----, “**Usûliyya**”, EI₂, X, s. 936-937.

ÖZ, Mustafa, “**İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk**”, DİA, XIX, s. 346.

-----, “**Tûsî, Ebû Ca‘fer**”, DİA, XLI, 433-35..

ÖZBALIKÇI, M. Reşit, “**Sîbeveyhi**”, DİA, XXXVII, s. 130-134.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “**İran**”, DİA, XXII, s.,395-400.

SELLHEIM, R., “**al-Marzubânî**”, EI₂, VI, s. 634-635.

TANERİ, Aydın, “**Celâlüddevle**”, DİA, VII, 259-260.

UDDIN, M. Aftab Ahmad, (1970), **The Origin of Shi'i Usul Al-Fiqh and Its Systematization up To 5th Century, A.H.**, (Master Thesis), Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal.

UYAR, Gülgün, “**Nakîb**”, DİA, XXXII, s. 321-322.

UYAR, Mazlum, “**İbnü'l-Cüneyd**”, DİA, XXI, s. 5-6.

ÜZÜM, İlyas, “**Kütüb-i Erbaa**”, DİA, XXVII, s. 4-6.

-----, “**Rec‘at**”, DİA, XXXIV, s. 504-506.

VAN GELDER, G.J.H., “**al Marzubânî**” **Muhammad ibn ‘Imran**”, EAL, II, London 1998, 512.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “**Halku'l-Kur’an**”, DİA, XV, s. 371-375.

YAZICI, Hüseyin, “**Merzübânî**”, DİA, XXIX, s. 256-57.

YURDAGÜR, Metin, “**Ahbâriyye**” DİA, I, s. 490-91.

EKLER

Ek 1: Şerîf el-Murtazâ'nın Yayınlanmış Eserlerinin Alanlara Göre Sınıflandırılması

1.1. Kelam

1. eş-Şâfi fi 'l-imâme.
2. el-Mûlahhas fi usûli 'd-dîn.
3. ez-Zehîra fi 'ilmi 'l-keâm.
4. el-Mukni ' fi 'l-gaybe.
5. Risâle fi gaybeti 'l-hücce.
6. Tenzihü 'l-enbiyâ ve 'l-eimme.
7. el-Usûlü 'l-i 'tikâdiyye.
8. Şerhu cümeli 'l-ilm ve 'l- 'amel.⁷⁶⁰
9. İnkâzü 'l-beşer mine 'l-cebr ve 'l-kader
10. Mes 'ele fi tafdili 'l-enbiyâ 'ale 'l-melâike.
11. Mes 'ele fi 'l-men 'i min tafdili 'l-melâike 'ale 'l-enbiyâ.
12. Mes 'ele fi halkı 'l-ef 'âl.
13. Mes 'ele fi 'illeti imtinâ 'i Alî an muhâberâti 'l-gâsibîn li hakkihî ba 'de 'r-Resûl.
14. Mes 'ele fi 'l- 'isme.
15. Mes 'ele fi 'illeti mubâya 'ati emîri 'l-mü 'minîn Ebâ Bekr.
16. Mes 'ele fi 'l-cevâb 'ani 'ş-şübühâti 'l-vâride li haberi 'l-Ğadır.
17. er-Risâletü 'l-bâhire fi 'l- 'itreti 't-tâhire.

⁷⁶⁰ Müellif bu eserinde *Cümeli 'l-ilm ve 'l- 'amel* adlı risâlesinin sadece kelâmla ilgili kısmını şerh etmiştir.

18. *Mes'ele fi'l-hüsni ve'l-kubhi'l-'aklî.*
19. *Mes'ele fi 'illeti hızlâni Ehli'l-beyt ve 'ademi nusretihim.*
20. *Mes'ele fi mu'cizâti'l-enbiyâ.*
21. *Mes'ele fi'l-i'tirâz 'alâ men yüsbitu hudûse'l-ecsâm mine'l-cevâhir.*
22. *Nakzu'n-Neysâbüri fî taksîmihi li'l-a'râz.*
23. *Mes'ele fi'r-rü'yâ bi'l-ebâr.*
24. *Mes'ele ibtâli müdde'î'r-rü'yâ.*
25. *Mes'ele fî nefyi'r-ru'yâ.*
26. *Mes'ele fî tevârüdi'l-edille.*
27. *Mes'ele fî vechi'l-'ilm bi tenâvuli'l-va'idi kâffeti'l-küffâr.*
28. *Mes'ele fi'l-menâmât.*
29. *Mesele fî Ahkâmi ehli'l-âhire,*
30. *Aksâmü'l-menâfi'.*

1.2. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü

1. *el-İntisâr.*
2. *en-Nâsırıyyât.*
3. *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâniye.*
4. *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâlise.*
5. *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-vâsıtiyyât.*
6. *Mesâ'ilü'r-remlıyye.*
7. *Mes'ele fî nikâhi'l-müt'a.*
8. *Mes'ele fî irsi'l-evlâd.*

9. *Mes'ele fi'l-mesh 'ale'l-huffeyn.*
10. *'Ademü vüçûbi'l-gasli'r-ricleyn fi't-tahâre.*
11. *Mes'ele fi'l-amel me'a's-sultân.*
12. *Mes'ele fi men yetevellâ gaslu'l-imâm.*
13. *Mes'ele fi istilâmi'l-hacer.*
14. *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a.*
15. *Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-tebâniyyât.*
16. *Mes'ele fi'l-icmâ'.*
17. *Mes'ele fi nefyi'l-hükm bi 'ademi'd-delîl 'aleyh.*
18. *Mes'eletü 'ademi tahtieti'l-'âmil bi haberi'l-vâhid.*
19. *Mes'ele fi ibtâli'l-'amel bi-ahbâri'l-âhâd.*
10. *Risâle fi'r-Redd 'alâ ashâbi'l-'aded.*
11. *Münazarâtü'l-husûm ve keyfiyyâtü'l-istidlâl 'aleyhim.*

1.3. Tefsir

1. *Emâli'l-Murtazâ: Gurerü'l-fevâid ve Dürerü'l-kalâid.*
2. *Tekmiletü Emâli'l-Murtazâ.*
3. *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe.*
4. *Tefsîru'l-âyâti'l-müteşâbihât mine'l-Kur'ân.*
5. *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Kur'âniyye.*
6. *Mes'ele fi vechi't-tekrâr fi âyeteyn.*

1.4. Arap Dili ve Edebiyatı

1. *Dîvânü Şerîf el-Murtazâ.*

2. *Tayfu 'l-hayâl.*
3. *eş-Şihâb fi 'ş-şeybi ve 'ş-şibâb.*
4. *Şerhu 'l-hutbeti 'ş-şıkşikiyye.*
5. *Şerhu 'l-kasîdeti 'l-müzehhebe.*
6. *el-Hudûd ve 'l-hakâik.*
7. *Ekâvîlü 'l- 'Arab fi 'l-câhiliyye.*
8. *Mes 'ele fi 'l-istisnâ'.*
9. *Mes 'ele fi hükmî 'l-bâ fi kavlihi Te 'âlâ "vemsehû bi ru 'ûsiküm..."*

1.5. Muhtelif Konuları İçeren Risâleler

1. *Cümelü 'l-ilm ve 'l- 'amel.*
2. *Mesâ 'ilü şettâ.*⁷⁶¹
3. *Ecvibe min mesâilin müteferrika mine 'l-hadîs ve gayrihi.*
4. *Cevâbâtü 'l-mesâ 'ili 'r-râziyye.*
5. *Cevâbâtü 'l-mesâ 'ili 't-taberiyye.*
6. *Cevâbâtü 'l-mesâ 'ili 'l-meyyâfârikıyyât.*
7. *Cevâbâtü 'l-mesâ 'ili 't-trablusiyyâti 's-sâniye.*
8. *Cevâbâtü 'l-mesâ 'ili 't-trablusiyyâti 's-sâlise.*

⁷⁶¹ Resâilü 'l-Murtazâ IV (s. 317-355) içerisinde yayınlanan **Mesâ 'ilü-Şetta** müstakil bir risâle olmayıp, bazılarında hangi tarihte yazıldığı belirtilen 21 meseleden oluşmaktadır. Risâlede şu meseleler yer almaktadır: Sîgatü 'l-bey'; Elfâzu 't-talâk; İstimrâru 's-savm ma' kasade 'l-münâfi leh; İzâfetü 'l-evlâd ile 'l- cedd izâfetün hakikiyyetün; Tahdîdü nişbeti 'l-evlâd ile 'l-âbâ; el-Fark beyne necîsi 'l- 'ayn ve necîsi 'l- hükm; Teneccüsü 'l-bi'r sümme gavvere mâ 'ühâ; İstihkâku medhi 'l-bârî ale 'l- evsâf; el-Men' mine 'l- 'amel bi-ahbâri 'l-âhâd; el-Cismü lem yekün kâ'inen bi 'l-fâil; en-Nazar kable 'd-delâle; et-Tâü fi kelimâti 'z-zât leyset li 't-te'nîs; Men 'u kevnî 's-sıfati bi 'l-fâ'il; ed-Delîl 'alâ enne 'l-cevher leyse bi-muhdes; İbtâlü kavli " inne 'ş-şey'e şey'ün li-nefsih"; en-Nisbe beyne 'l-ef'âl ve mâ hüve lütfun minhâ; Devru 'l- 'akl ve 's-sem' fi 'l-nevâfil; ed-Delîl 'alâ enne 'l-cevâhire müdreketün; Def'u şübhe li 'l-Berâhime fi ba 'si 'l-enbiyâ; Ma 'na 'n-nef' fi 'd-darar; Ma 'nâ kavli 'n-Nebî, "men ecbâ fe kad erbâ".

9. *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-ressiyyeti'l-ûlâ.*
10. *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-ressiyyeti's-sâniye.*
11. *Mes'ele fî'r-redd ale'l-müneccimîn.*
12. *el-Mesâ'ili'l-Muhammediyyât.*⁷⁶²
13. *Mes'ele fî kavli'n-nebî: "niyetü'l-mü'min hayrun min 'amelih".*

⁷⁶² Beş meseleden oluşan risâlenin 1. 2. ve 5. meselesi Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ'nın üçüncü cildine yer alan Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Kur'âniyye risâlesi içerisinde yer almaktadır. (s. 111-120) Mes'ele fî isti'lâmi'l-hacer başlıklı ikinci meselesi de yine aynı cilt içerisinde ayrı bir risâle olarak yayınlanmıştır. (s. 273-277) Risâlenin "*Mâ ruviye 'ani'n-nebiyyi 'aleyhi's-selâm "enne'l-kulûbe ecnâdün mücennedetü'l-haber"*" başlıklı üçüncü risâlesine ulaşılamamıştır.

ÖZGEÇMİŞ

Habib KARTALOĞLU 05.08.1984 tarihinde Sinop/Boyabat'da doğdu. 1995 yılında Karaçaygöleti Köyü İlköğretim Okulu'ndan (Şehit Mustafa Harmantepe İlköğretim Okulu) mezun oldu. 2001 yılında Boyabat İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. Aynı yıl kazandığı Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2005 yılında mezun oldu. 2011 yılında Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT danışmanlığında “*Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Bağlamında İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması*” başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalında doktora programına başladı. Kısa dönem olarak askerliğini 2007 yılında tamamladı. 2007–2010 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı taşra teşkilatında İmam-Hatip olarak görev yaptı. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Halen bu görevini sürdürmektedir.